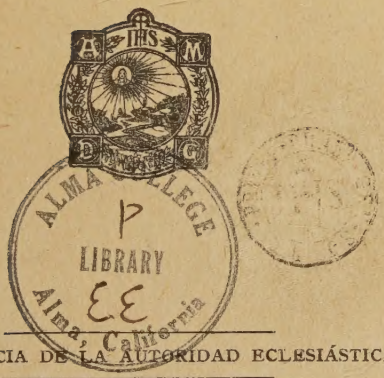
ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

ESCRITA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO IV.—1925.—NÚMERO 13.



CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA

MADRID (8)

REDACCIÓN: ALBERTO AGUILERA, 25, TELÉFONO 332-J
ADMINISTRACIÓN: PLAZA DE SANTO DOMINGO, 14, TELÉFONO 3210-M.
APARTADO DE CORREOS 8.001

15678

v.4
1925

RESERVADOS LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

EDITORIAL IBÉRICA.—Alburquerque, 12.—TELÉF. 405-J.

LA BULA «SACRAE RELIGIONIS» DE BONIFACIO IX

UN HALLAZGO EN EL ARCHIVO VATICANO

El 15 de marzo de este año pasado 1924, el Rmo. P. Federico Fofi, Abad general de los Canónigos regulares lateranenses, acaba de publicar una Bula, que ha fielmente transcrito del Archivo Vaticano, como nos dice el mismo Rmo. Abad (1). Comienza con las palabras «Sacrae religionis», y en ella concede Bonifacio IX al Abad de Santa Osyth, en Essex (diócesis de Londres), de la Orden de San Agustín, «ut idem abbas et successores sui in perpetuum abbates eiusdem monasterii pro tempore existentes omnibus et singulis Canonicis presentibus et futuris professis eiusdem Monasterii omnes minores necnon subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valeant et quod Canonici sic per dictos abbates promoti in sic susceptis ordinibus licite et libere ministrare possint.»

Tres años hacía que teníamos una fotocopia de esta Bula (y de otros tres documentos íntimamente relacionados con ella) (2), y no queríamos publicarla, por no parecernos conveniente pregonar todavía un documento tan delicado, del cual los adversarios de nuestra Santa Madre, la Iglesia, pudieran tal vez (entendiéndolo mal, por supuesto) tomar armas para combatirla. Pero ahora la situación ha cambiado; puesta la cuestión sobre el tapete por el Rmo. Abad, y habiendo ya dado cuenta de ella cuatro Revistas extranjeras (3), creemos

(1) *La Scuola Cattolica*, pág. 179.

(2) Queremos hacer constar desde estas páginas nuestro profundo agradecimiento a su Eminencia el Cardenal Ehrle, que antes de ser elevado a la dignidad cardenalicia nos hizo sacar las fotocopias a que aludimos en el texto.

(3) A saber: *Periodica de re canonica et morali edit A. Vermeersch*, 1 mayo 1924, págs. 18-20. *Nouvelle Revue Théologique*, junio 1924, págs. 332-340. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, julio 1924, pág. 464. *Revue Thomiste*, setiembre-octubre 1924, págs. 491-493.

que los lectores de Estudios Eclesiásticos pueden con razón exigirnos, siquiera sea a título de información, dos palabras sobre un documento, cuya importancia a nadie, sin duda, podrá ocultarse.

A tres reduciremos los puntos que ahora deseamos tratar: el estado actual de la cuestión, la autenticidad de la Bula, y qué interpretación deba dársele.

I

EL ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN

La Iglesia Católica no ha necesitado jamás de las tinieblas para defenderse; muy al contrario, el medio que, después de implorar el auxilio divino, ha utilizado siempre, como eficacísimo para combatir las herejías, ha sido el incitar a todos a buscar sinceramente la luz de la verdad del modo más perfecto posible. Imbuída en tan elevados principios la Santa Sede ha abierto de par en par las puertas del Archivo Vaticano, y, accediendo a tan generosa invitación, han acudido a él sabios de todo el mundo, cuyas investigaciones no poco han contribuído al progreso y desarrollo legítimo de la ciencia. Un lugar preeminente entre tan beneméritos investigadores debe sin duda reservarse para los Sres. Bliss y Twemlow, los cuales, desde el año 1893 vienen ofreciéndonos el fruto de sus pacientes trabajos en su colección de documentos pontificios referentes a la Gran Bretaña e Irlanda (1), de los cuales han aparecido ya seis magníficos volúmenes, de unas 700 páginas en 4.°, e irán, Dios mediante, apareciendo otros. El volumen V, fechado en diciembre de 1903, abarca desde el año 1396 a 1404, es decir, la segunda mitad del pontificado de Bonifacio IX (2), y ha sido preparado, a partir de la página 296, por Mr. Twemlow (3). No se hallan en esta obra los documentos extensamente, sino sólo un sumario breve de los mismos; a Mr. Twemlow, sin embargo, pertenece la honra de haber sido el primero que ha presentado al mundo científico la Bula «Sacrae religionis» (4). Antes de él, no se halla en

(1) *Calendar of entries in the Papal registers relating to Great Britain and Ireland. Papal Letters*, vol. I, a. D, 1198-1394, *edited by* W. H. Bliss, B. C. L., London 1893, etc.

(2) *Calendar... Papal Letters*, vol. V, a. D, 1396-1404, *prepared by* W. H. Bliss, B. C. L. *and* J. H. Twemlow, B. A. London 1904.

(3) Cfr. ibid., pág. V.

(4) Ibid., pág. 334. Cfr. pág. 333.

ninguna parte, ni en contemporáneos ni en los autores posteriores a dicha Bula, mención alguna de semejante documento (1); más aún, hablando con frecuencia de la Bula «Exposcit» de Inocencio VIII al Abad del Cister (2), excluyen positivamente la existencia de documento alguno pontificio en que a un simple presbítero se conceda la facultad de conferir el presbiterado.

Mr. Twemlow, tal vez para no quitar a su obra el carácter de mera colección de documentos, no muestra en modo alguno reconocer la excepcional importancia que reviste el referente a la Bula «Sacrae religionis»; su resumen se incluye a continuación de los demás, sin diferencia ni comentario alguno.

Más de siete años pasaron todavía, sin que los sabios parecieran darse cuenta del tesoro, escondido entre la muchedumbre misma de los documentos coleccionados. Llegó por fin el año 1911, y en *The English Historical Review* apareció una nota sobre la Bula «Sacrae religionis». Egerton Beck, reparando en la importancia del documento coleccionado por Twemlow, y valiéndose de los datos exactos por él suministrados, había sacado del Archivo Vaticano el documento íntegro y lo publicaba entonces extensamente: era la primera vez que aparecía in extenso la «Sacrae religionis». Con ella publicaba asimismo otra Constitución del mismo Bonifacio IX al Abad de Santa Osyth, en que revocaba la concesión anterior, tres años después de haberla otorgado (3).

La «Sacrae religionis» no era ya un tesoro escondido, como podía con verdad apellidarse aun después de incluída en su colección por Twemlow; pero los datos suministrados por la Revista histórica de Inglaterra para la interpretación de la Bula eran aún sobremanera escasos. El comentario de Egerton Beck, que precedía a la publicación de ambas Constituciones de Bonifacio IX, abarcaba solamente una página, y en ella, fuera de la presentación de ambos documentos, y de hacer notar su autenticidad y el carácter simplemente presbiteral del Abad (de que hablaremos más tarde), apenas si hallamos otra

(1) Cfr. Gillmann: *Zur Lehre der Scholastik von Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn, Schöningh, 1920, pág. 137.

(2) En ella se concede al Abad del Císter y a sus cuatro primeros filiales la facultad de conferir el diaconado. Prescindimos ahora de la autenticidad e integridad de esta Bula, que no todos admiten.

(3) Egerton Beck: *Two Bulls of Boniface IX for the Abbot of St. Osyth. The Engl Hist. Rev.*, vol. XXVI, n.° 101, enero 1911, pág. 124-127.

cosa que ilustre la cuestión que estudiamos, que las siguientes lacónicas palabras: «Por lo que toca al presbiterado, Santi afirma que siempre se ha sostenido que sólo puede ser administrado por un Obispo, y que el poder de ordenarle no puede delegarse a un simple presbítero. El texto de la concesión de Santa Osyth, que se opone a esta doctrina, lo publicamos más abajo».

Cuando en 1920 (fechado en noviembre de 1919) el Profesor de Wurzburgo, Dr. Francisco Gillmann, publicó toda una obra sobre el ministro de la Confirmación y del sacramento del Orden (1), podíamos confiadamente esperar, que nuestra Bula recibiría en ella un amplio comentario, acompañado de todas aquellas noticias históricas, que tanto suelen adornar las eruditas obras de los sabios alemanes; nuestras esperanzas, con todo, quedaron frustradas, cuando vimos que se dedicaba a nuestra Bula tan sólo media página (si descontamos el texto de las Constituciones ya publicadas por Egerton Beck). En ella solamente se hace constar el hecho de la concesión, y además el de que esta Bula permaneció del todo desconocida a los autores antiguos. Algo, sin embargo, se adelanta sobre lo observado por Egerton Beck: la Bula revocatoria menciona la Constitución «Abbates», de Alejandro IV, como opuesta, al parecer, a la concesión del privilegio. ¿Cuál es esta Constitución aquí mencionada? «La mencionada Constitución de Alejandro IV «Abbates»—nos dice el Dr. Gillmann (2) — no se halla registrada, según creo, ni en Potthast, Reg. PP. RR., ni en el tomo hasta ahora publicado del Registro de Alejandro IV, por Bourel de la Roncière». Esta cuestión no había sido propuesta siquiera por la Revista histórica de Inglaterra. Hay que añadir, sin embargo, en honor de la verdad, que la Constitución «Abbates», de Alejandro IV, mencionada por Bonifacio IX, está realmente en la colección de Potthast (3), vol. II, pág. 1.471, n. 18.116; lo que hay es que lo que Bonifacio IX apellida «Constitución Abbates» no es, como a primera vista pudiera parecer, una Bula o Breve que comience con estas palabras, sino *un fragmento* de la Constitución del mismo Alejandro IV «Quia nonnulli», inserto después en el libro sexto de las Decretales de Bonifacio VIII (4).

(1) Obr. cit.

(2) Obr. cit., pág. 137, nota 3.

(3) *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, Berolini 1875.

(4) Cfr. lo que más ampliamente decimos después.

Este mismo año de 1920 apareció en el mundo científico una nueva revista, que con el poco tiempo que lleva de existencia se ha granjeado ya el aprecio y la veneración de los amantes de la ciencia: *Gregorianum*, órgano de la Universidad Pontificia de este nombre. Ya en su primer volumen hallamos mencionada nuestra Bula; pero se hace esto tan incidentalmente y a propósito de una cuestión tan distanciada de la nuestra *(De Missa sacerdotis praecisi aut exauctorati)*, que no es raro se indique solamente el problema sin decidirlo en una parte ni en otra (1).

Como el artículo de *Gregorianum*, que acabamos de mencionar, no era sino un capítulo anticipado de la conocida obra *Mysterium fidei* del profesor de la Universidad Gregoriana, R. P. de la Taille, no hay que maravillarse de que la misma referencia a nuestra Bula se halle también en dicha obra, publicada en 1921 (2).

El Dr. Pohle, que a estas horas habrá recibido ya el premio de sus trabajos (3), especialmente de su meritísima obra *Lehrbuch der Dogmatik*, que en reducido volumen encierra mucha y muy sólida doctrida, todavía dedica menos espacio material a nuestra Bula, ya que no llega a consagrarle media página; y sin embargo, bajo el aspecto teológico, va más adelante que ninguno de sus predecesores. Estos, colocados en el terreno meramente histórico o jurídico, o bien (como el autor del *Mysterium fidei)*, tratando una cuestión sumamente distanciada de la nuestra, ni siquiera se llegan a proponer (por lo menos directamente) el problema teológico. El Dr. Pohle, por el contrario, lo aborda y lo resuelve con decisión. Comienza por proponerse un caso parecido al nuestro, a saber: el de la Bula «Exposcit» de Inocencio VIII, en que concede a cinco Abades del Císter la facultad de conferir, no sólo el subdiaconado, sino también el diaconado, y dice: «Suponiendo el caso de que un solo Papa, Inocencio VIII, hubiese verdaderamente concedido a los Abades del Císter un tan desacostumbrado privilegio, aun entonces el problema dogmático no quedaría resuelto; porque, como advierte, con razón, Chr. Pesch: Unum factum pontificium non facit legem neque dogma... El mismo juicio deberá dar quien sea equitativo de la Bula «Sacrae religionis» del

(1) Vol. I, pág. 340, nota 2.

(2) Pág. 412, nota 2.

(3) Falleció el 21 de febrero de 1922 (R. I. P.), antes de que pudiera ver del todo impresa la 6.ª edición de su obra.

Papa Bonifacio IX (1). Y así, aun teniendo en cuenta la mencionada Bula, no vacila en fomular su tesis en los siguientes términos: «Con autorización papal puede el simple presbítero funcionar como ministro del subdiaconado y de las cuatro órdenes menores, pero *no de los tres grados del Orden sacramentales.* Communis quoad utrumque» (2).

Después de los autores mencionados parece que podía darse nuestra Bula por suficientemente difundida en el mundo científico; con todo, al publicarla de nuevo este año el Rmo. Abad Fofi, fué su publicación saludada como un descubrimiento notabilísimo (3). Y es que, a la verdad, eran pocos los que se hubieran dado cuenta de su existencia. Publicada por primera vez en una revista de Inglaterra, y ésta no teológica, sino histórica, escondida, por decirlo así, en un rincón de tres obras en alemán (4), y mencionada muy de paso y con ocasión de un asunto enteramente distinto por el autor del *Mysterium fidei*, no ha de asombrarnos que no hubiera entrado nuestra Bula en el círculo científico-teológico del Continente. Pero después que una revista italiana le ha dedicado nada menos que un artículo aparte y lo ha acompañado con la reproducción in extenso de la misma Bula y de su revocación correspondiente, debía suceder, y ha sucedido, todo lo contrario: la publicación ha despertado interés vivísimo, y es ya imposible dejar de mencionarla.

El Rmo. P. Fofi comienza su artículo dando una breve idea de la doctrina católica sobre el ministro de los Sacramentos y aduciendo el canon 951 sobre el ministro del Orden, así como los demás cánones que conceden a un simple presbítero la facultad de conferir las órdenes menores. Menciona luego la Bula «Exposcit» de Inocencio VIII, copiando su parte principal, y pasa después a aducir extensamente la «Sacrae religionis», y la «Apostolicae Sedis», del mismo Sumo Pontífice en que se revoca la anterior. Advierte el P. Fofi que la razón de revocar la Bula «Sacrae religionis» no fué sino el daño que de ella provenía a la Sede episcopal de Londres, *que sobre aquel*

---

(1) Vol. III, pág. 519.

(2) Ibid., págs. 516-517.

(3) *Nouvelle Revue Théologique*, l. c.

(4) Además de los dos autores que acabamos de aducir, menciona también nuestra Bula, aunque sin comentario alguno, el Dr. Juan Bta Sägmüller en su *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts*. 3.ª ed., vol. I. Friburgo, Herder, 1924. Pág. 202, nota 4.ª

monasterio gozaba del derecho de patronato. Advierte, además, que las órdenes en el ínterin conferidas no fueron declaradas inválidas, sino que los ordenados, si, como es de creer, los había, continuaron ejerciendo *libere et licite* las órdenes que habían recibido.

«Queste due bolle, continúa el P. Fofi, furono pubblicate qualche tempo fa in Inghilterra in *Calendar of Papal Letters*, vol. V, 334,534, ma non sembra che i teologi e i canonisti abbiano rilevato la pubblicazione, almeno qui in Italia, perché e facile comprendere che non sarebbero passate inosservate. Infatti la Bolla *Exposcit* di Inocenzo VIII... diede occasione ad innumerevoli discussioni... mentre nessuno ch'io sappia, ha parlato dei gravi problemi che sorgono dalle bolle suriferite» (1). Después de lo arriba expuesto, fácilmente reducirán nuestros lectores a sus justos términos las palabras que anteceden, sin que sea necesario detenernos en comentarlas. Sólo indicaremos la admiración que nos ha producido el no ver citado, por lo menos, a Egerton Beck, que fué en realidad el primero que publicó las Bulas, ya que Mr. Twemlow no insertó en su *Calendar* sino un resumen de las mismas.

Puesta fuera de duda por el Rmo. Abad la autenticidad de la «Sacrae religionis» de Bonifacio IX (2), y afirmada también la de la Bula «Exposcit» de Inocencio VIII (3), resume el P. Fofi el trabajo del P. Pío de Langogne sobre esta última (4), y con él concluye, que si la Bula «Exposcit» es auténtica, la cuestión teológica esta definitivamente decidida respecto del diaconado, a saber, que puede el simple presbítero por delegación pontificia ordenar de diácono, observando en seguida que lo mismo debe decirse del presbiterado, si es auténtica la «Sacrae religionis». Fúndase para ello principalmente, siguiendo a Pío de Langogne, en la autoridad de Benedicto XIV, que «dice,

(1) L. c., pág. 182.

(2) Después hablaremos de propósito de esta cuestión.

(3) Ya observamos que no todos admiten dicha autenticidad, por lo menos en lo tocante al diaconado. Cfr., v. gr., Wernz *(Ius Decretalium*, tom. II, part. I, ed. 2, pág. 59, y la nota 29), el cual, haciéndose perfectamente cargo de las razones aducidas por el P. Pío de Langogne, que son las únicas que alega el Rmo. Abad Fofi, niega, sin embargo, tal autenticidad.

(4) Pío de Langogne: *La Bulle d'Innocent VIII aux Abbés de Citeaux pour les Ordinations in Sacris*, en *Études Franciscaines*, febrero de 1901, págs. 129-148. El mismo argumento trató el P. Pío más extensamente, desde julio del mismo año, en *Analecta Ecclesiastica*, vol. IX, págs. 331-318, 358-365, 468-476; trabajo que, impreso después aparte, formó un opúsculo, actualmente agotado.

facendo sue le parole del Vera Cruz: De potestate Pontificis postquam dispensavit dubitare, instar sacrilegii est» (1).

Séanos lícita una breve observación sobre estas palabras de Vera Cruz, que puestas en boca de Benedicto XIV y colocadas en la portada misma de la obra latina de Pío de Langogne (2), resultan verdaderamente impresionantes. No hay que advertir, ante todo (ni lo pretenden el P. de Langogne, ni el Rmo. Abad), que no se trata aquí de una definición dogmática: el libro «De Synodo Dioecesana», de donde se han tomado dichas palabras (3), no es en modo alguno una Constitución pontificia, sino un libro meramente privado en cuyo prólogo dice expresamente el mismo Benedicto XIV: «Ea enim nobis et semper fuit, et adhuc mens est, ut sententiam nostram proponentes, hanc eatenus tueamur, quatenus illi ex rationibus et auctoritatibus quae nos ad eam amplectendam impulerunt, satis roboris et firmitatis adesse dignoscantur», y aprueba a continuación, plenamente, la doctrina de Melchor Cano sobre los libros escritos por los Romanos Pontífices, y la práctica de los canonistas, que con frecuencia se apartan de los Comentarios de Inocencio IV a las Decretales (4). Hecha esta salvedad, veamos cuál sea el sentido exacto de las palabras de Benedicto XIV, con tanto énfasis aducidas por el P. Pío de Langogne. En

---

(1) *La Scuola Cattolica*, l. c., pág. 185. En corroboración del aserto del P. Pío de Langogne, fuera de la autoridad de Benedicto XIV, no se aduce sino la autoridad de otros dos canonistas, que sólo hablan del diaconado, y aun uno de ellos, Gasparri, como de una hipótesis meramente irreal, pues no cree que el Romano Pontífice tenga potestad para conceder a un simple presbítero la facultad de conferir el diaconado; dice así: «Tandem quaestio *fuit* num (Romanus Pontifex) dare posset potestatem conferendi diaconatum. Qui affirmativam *tuebantur* sententiam, fere unice *innitebantur* bullae «Exposcit», V Id. Ap. 1489, qua Innocentius VIII *concessisset* abbati generali Cisterciensium pro omnibus monachis sui ordinis, et quatuor primariis eius abbatibus pro religiosis suorum monasteriorum, potestatem conferendi subdiaconatum et *diaconatum*... Sed dum multi de bullae genuinitate dubitant, mihi, facta inspectione in archivio Vaticano, relatum est bullam quidem ibidem reperiri, *sed mentionem de diaconatu in eadem deesse*. QUAE CUM ITA SINT, PROBABILE NON EST HOC PRIVILEGIUM UMQUAM AB APOSTOLICA SEDE CONCESSUM IRI.» *(De Sacra Ordinatione*, vol. II, págs. 84-85). Respecto del presbiterado, dice expresamente: «Communiter admittunt auctores R. P. dare non posse potestatem conferendi presbyteratum.» (Ibid., pág. 84). Y lo mismo dice, con no menor claridad y decisión, Schmalzgrueber, el otro de los canonistas citados por el P. Foñ: «De presbyteratu satis convenit inter dd. illius collationem sacerdoti non episcopo delegari non posse.» *(Ius Ecclesiasticum universum*, tom. I, part. 2, Romae 1844, pág. 26).

(2) *Analecta Ecclesiastica*, vol. IX, pág. 311.

(3) Lib. VII, cap. 7, n. 7; Migne, *Theol. Cursus Compl.*, 25, 1042.

(4) Ibid., col. 804.

primer lugar, no habla el Pontífice, en el pasaje citado, en ninguna manera de la Bula «Exposcit» de Inocencio VIII, para que lo aduce Langogne; ni siquiera habla del sacramento del Orden, sino tan sólo de la Confirmación y de su ministro extraordinario; ahora bien, respecto de tal ministro, hay entre el sacramento del Orden y el de la Confirmación una diferencia inmensa: pues en el sacramento de la Confirmación, la dispensa del Sumo Pontífice, a que se refiere Benedicto XIV, es una dispensa perenne y universal para la Iglesia griega, muchísimas veces y con muchísimas personas, hasta llegar a ser una *práctica universal y constante*, para la Iglesia latina; mientras que la dispensa a que se refiere el P. Pío de Langogne, sería solamente la concesión de un Pontífice hecha a un monasterio particular y a sus cuatro filiales. Pero hay más: el mismo Benedicto XIV, y en el mismo lugar y número que se aduce, más de una vez indica que no admite las palabras de Veracruz en el sentido en que las expone el P. de Langogne. Distingue claramente Benedicto XIV dos épocas en la Escolástica: los primeros tiempos, en que no conocían los teólogos otra concesión hecha por el Romano Pontífice, que la de S. Gregorio Magno a los presbíteros de Cerdeña (concesión que el Autor «de Synodo» cree del todo indudable, cfr. n. 5), y los siguientes, en que, a lo menos desde el siglo XV, se conocían tantas y tan diversas concesiones, que venía a ser una práctica universal y constante de la Sede Apostólica (1). De los primeros tiempos dice: «At gravis olim exarsit inter Doctores controversia, an, ex speciali delegatione Romani Pontificis, possit simplex sacerdos, saltem chrismate ab episcopo iam consecrato, Sacramentum Confirmationis administrare. *Negabant quamplurimi non infimae notae theologi...*» De los tiempos más recientes y de los teólogos que, casi universalmente, defienden la sentencia afirmativa, observa por el contrario: «Quorum sententia, etsi neque a Concilio Florentino neque a Tridentino fuerit definita... attamen *non videtur posse* AMPLIUS *in controversiam et dubitationem revocari*» (2). Y resumiendo todo lo dicho, concluye Benedicto XIV, precisamente en el mismo número aducido por el P. Pío de Langogne: «Quare non videtur HODIE fas esse potestatem DE QUA OLIM DISCEPTABATUR, Summo Pontifici abiudicare. Quoniam, ut ait Veracrux...» y cita exactamente

(1) Cfr. n. 4-7.
(2) Ibid., n. 4; col. 1.940.

el texto alegado por el P. Pío de Langogne. Donde con evidencia distingue entre los tiempos presentes *(hodie)*, en que no es lícito negar al Sumo Pontífice esta potestad, y los primeros tiempos de la Escolástica *(de qua olim disceptabatur)*, en que esto era lícito, a pesar de la concesión indudable de S. Gregorio. Más aún, citando, a continuación, un texto de Soto, en que se dice: «Quamvis haec conclusio ex sacris Litteris non plane colligatur, sufficere tamen debet orthodoxis quod Gregorius illam fecerit dispensationem», añade inmediatamente después de la palabra «Gregorius»: *Addimus nos, et alii Pontifices*»; para que no parezca, que hace depender la certidumbre de su tesis de sola la concesión de Gregorio.

Termina su artículo el Rmo. P. Fofi declarando que, para el caso en que fuera un simple presbítero delegado por el Sumo Pontífice para administrar el presbiterado, la explicación teológica debería ser la misma que da Pío de Langogne para el diaconado, y más generalmente, la que da la sentencia común para el ministro ordinario de la Confirmación. Esta explicación nos parece sinceramente la más exacta, la más sólida, la más conforme a las declaraciones de la Iglesia.

El renombrado Profesor de la Universidad Gregoriana, R. P. Arturo Vermeersch, S. I., en su Revista *Periodica de re canonica et morali* (1), publica extensamente la Bula «Sacrae religionis» con la parte principal de su revocación, y menciona el artículo del P. Fofi que acabamos de estudiar; pero tan sólo añade como comentario las siguientes palabras: «Monumentum istud cum lectoribus nostris communicare, non autem notis illustrare voluimus. Hoc unum observamus, quattuor subesse explicationes istius indulti: Abbas ille habebat consecrationem episcopalem;—agitur de concessione literarum dimissorialium;—invalida fuit concessio;—Deus seu Christus commisit episcopo absolute potestatem conferendi ordines; sacerdoti autem conditionate, si Vicario Christi placuerit».

Halló el artículo del Rmo. Abad general de los canónigos regulares lateranenses una acogida sobremanera benévola y entusiasta en la *Nouvelle Revue Théologique* (2). El docto Profesor del Colegio Máximo de Lovaina, R. P. E. Hocedez, S. I. da cuenta de él en otro artículo que intitula: «*Une découverte théologique*», y, aunque en el nú-

(1) 1.° de mayo de 1924, págs. 18-20.
(2) Junio de 1924, págs. 332-340.

mero siguiente de la misma Revista publica dicho Padre una nota del Profesor de la Universidad Gregoriana, R. P. de la Taille (1), en que se enumeran algunas obras que hablan de la Bula con anterioridad al P. Fofi (obras ya mencionadas en lo que antecede), sin embargo no parece el título del artículo injustificado, ya que, como dejamos dicho eran aun no pocos los varones doctísimos que lo ignoraban.

Después de hacer el P. Hocedez la presentación del artículo del Rmo. Abad, de aducir la parte principal de ambas Bulas de Bonifacio IX, y de poner fuera de duda su autenticidad (de que hablaremos dentro de poco), examina cuidadosamente el distinguido Profesor de Lovaina la afirmación del Abad lateranense, de que la cuestión teológica, sobre la aptitud del simple presbítero para conferir el presbiterado, queda zanjada definitivamente por el hecho mismo de la existencia de la Bula *Sacrae religionis*. No le parece, y con razón, al docto Profesor, que pueda atribuirse tanta eficacia a un documento que no tiene ninguna de las condiciones que para la infalibilidad requieren, tanto la definición del Concilio Vaticano, como las ulteriores declaraciones de los teólogos. La concesión de un privilegio no es, por ningún título, una definición de fe o una definición *ex cathedra*. Inútil, dice, insistir en ello: esta aserción es demasiado evidente. Si, pues, la infalibilidad pontifical está en ello interesada, esto no puede ser sino indirectamente. «Los teólogos concluyen, con razón, que el Sumo Pontífice es infalible, en los hechos dogmáticos, en la canonización de los santos y cuando da una ley universal que obliga a toda la Iglesia. *Mais aucun théologien ne prétend qu'il est infaillible dans les jugements particuliers ou lorsqu'il édicte des lois particulières*» (2). Y cita a este fin las luminosas explicaciones de su Eminencia el Cardenal Billot sobre las condiciones de la infalibilidad (3). Aduce asimismo el valioso testimonio del P. Pesch, uno de los autores de texto más apreciados y extendidos, hace ya mucho tiempo, en la Iglesia, el cual dice así, hablando de la infalibilidad de las leyes eclesiásticas: «Possunt decreta disciplinaria edi aut pro universa Ecclesia, aut pro particulari casu vel pro particulari ecclesia. De solis prioribus loquimur i. e. de decretis quae a summo Pontifice

(1) Julio-agosto de 1924, pág. 399.
(2) *Nouv. Rev. Théol.*, junio de 1924, pág. 336.
(3) *De Ecclesia Christi*, Romae 1900, pág. 164.

aut a concilio oecumenico omnibus fidelibus praescribuntur» (1). Cita además a Tanquerey (2), y después de apelar al testimonio de los demás teólogos, concluye: «*Ni directement donc ni indirectement on ne peut prouver que le pape Benoît IX était couvert par l'infaillibilité quand il accordait ce privilège extraordinaire à l'abbé anglais. Cette bulle ne tranche pas définitivement le problème.*» Corrobora poderosamente la solución del P. Hocedez, el que ésta es precisamente la solución del ya citado teólogo, P. Pesch (3), y del afamadísimo canonista, Profesor de la Universidad Gregoriana y autor de *Ius decretalium* (que ahora está editándose conforme al Código), R. P. Wernz, a propósito de la Bula *Exposcit*, de Inocencio VIII. «Unica huiusmodi Bulla particularis, dice el P. Wernz, etiam in casu authentiae, nondum constitueret peremptorium argumentum, ut patet, v. g., ex modo loquendi theologorum de unica quadam, mereque particulari, dispensatione pontificia» (4). Sobre lo cual observa el P. Hocedez: «Si cette conclusion vaut pour une concession qui resta en vigueur pendant deux siècles, à plus forte raison vaut-elle pour un acte qui fut retiré après trois ans. *Un tel privilège ne peut être considéré à aucun titre comme une loi universelle et par conséquent comme engageant l'infaillibilité*» (5).

Añade aún, a lo dicho, el P. Hocedez, además de una nota sobre la interpretación de la Bula *Sacrae religionis*, que estudiaremos oportunamente en su propio lugar, algunas ideas sobre la repercusión que la sentencia de la aptitud del presbítero para conferir el presbiterado (si se aceptara), podría tener en la teología sacramentaria; pero, como la exposición y estudio de estas ideas nos llevaría demasiado lejos de nuestro propósito, no alargaremos más con ello esta ya larga recensión bibliográfica.

Las *Ephemerides Theologicae Lovanienses* no hacen más que presentar en resumen brevísimo la conclusión a que llega en su trabajo el Rmo. P. Fofi (6).

Recentísimamente el conocido autor de la *Histoire des Dogmes*

---

(1) *Praelectiones dogmaticae*, t. I. Friburgi 1899, pág. 368.
(2) *Synopsis Theologiae dogmaticae*, t. I. Tournai 1899, pág. 546.
(3) *Praelectiones dogmaticae*, t. VII. Friburgi 1920, pág. 337.
(4) L. c.
(5) *Nouv. Rev. Théol.*, junio de 1924, pág. 337.
(6) Julio de 1924, pag. 464.

dans l'antiquité chrétienne, J. Tixeront, acaba de publicar un opúsculo sobre el sacramento del Orden (1); pero no hallamos en él en modo alguno citada nuestra Bula, aunque sí afirmada de nuevo, sin vacilaciones de ningún género, la sentencia común de los teólogos sobre la incapacidad del simple presbítero para conferir el presbiterado: «Seul aussi, l'évêque peut conférer le presbytérat... C'est ce pouvoir de conférer l'ordination qui fait, en quelque sorte, la différence spécifique de l'épiscopat et du presbytérat» (2).

Finalmente, el autorizado profesor del Colegio Angélico de Roma, R. P. Eduardo Hugon, O. P., acaba de dar cuenta en la *Revue Thomiste* (3) del artículo del P. Fofi. Después de resumir en pocas palabras el privilegio y su revocación, pasa en seguida a la cuestión teológica suscitada por la Bula. Su apreciación coincide resueltamente con la del Dr. Pohle y del P. Hocedez, aunque es, al parecer, del todo independiente de ellos. Según el egregio P. dominico, la existencia, aun rigurosamente auténtica, de nuestra Bula, no zanja en modo alguno el problema de la aptitud del simple presbítero para conferir el presbiterado. He aquí sus palabras: «Le P. Fofi estime que les ordinations sacerdotales furent valides, parce que la délégation papale faisait passer en acte la capacité radicale que l'ordination avait donnée au prêtre. Nous croyons, nous, qu'il faut appliquer ici, et à plus forte raison, ce que les théologiens disent communément du diaconat. *L'authenticité supposée*, écrit le P. Pesch, *la question dogmatique est-elle résolue? Il ne semble pas, car un acte pontifical ne fait ni une loi ni un dogme...* Quand les Pontifices Romains *ont coutume* de dispenser, ce serait une sorte de sacrilège que de douter de la valeur de la dispense. Mais, quand la concession n'a été faite qu'une fois et qu'elle a été retirée aussitôt, comme de nulle valeur, *nullius esse valoris vel momenti*, il y a des raisons manifestes d'attribuer la concession à une sorte d'inadvertance ou de surprise.»

Dos son, por consiguiente, las interpretaciones que hasta ahora se han dado sobre la *Sacrae religionis*. Primera: la Bula es válida, y por lo tanto es falso el sentir, moralmente unánime e indubitable, de los teólogos, de que no puede válidamente el Sumo Pontífice autorizar a un simple presbítero para conferir el presbiterado. Segunda: la

(1) *L'Ordre et les Ordinations. Étude de théologie historique.* Paris, Gabalda, 1925.
(2) Ibid., pág. 190.
(3) Setiembre-octubre 1924, págs. 491-493.

Bula es inválida, y por consiguiente se ha equivocado el Sumo Pontífice, aunque por breve tiempo y un solo acto pontifical no hace ni una ley ni un dogma.

La dificultad de una y otra interpretación a nadie sin duda dejará de ofrecerse. ¿No se hallaría, por ventura, otra menos extrema, en que tanto el proceder del Romano Pontífice como el sentir común e indubitable de los teólogos quedaran plenamente justificados? Esto nos proponemos estudiar en el artículo siguiente, si antes dejamos bien asentada la otra cuestión, fundamental y gravísima, de la autenticidad.

II

LA AUTENTICIDAD

Y, en primer lugar, ¿la nueva Bula de Bonifacio IX es auténtica? ¿No se trata de un documento falsificado o, a lo ménos, interpolado, como consta de otras pretendidas Bulas pontificias en que se conceden facultades exorbitantes? (1). Tentado se siente el teólogo a declarar sin más, espurio, en todo o en parte, un documento de esta índole, aunque no sea más que para ahorrarse las espinosas cuestiones que suscita su interpretación; pero creemos que la sinceridad histórica debe presidir siempre cualquier investigación científica, ya que jamás ha necesitado la verdad ser defendida con la mentira, ni aun con el disimulo. Declaro, pues, desde luego sinceramente, que, a pesar de todas las dificultades que nadie dejará de reconocer en su interpretación, tengo el documento que nos ocupa por rigurosamente auténtico, y no hallo cómo pueda, racionalmente, ponerse en duda su autenticidad.

Se me pedirán en seguida las pruebas fehacientes de mi aserto, y paso con gusto a satisfacer tan justa pretensión. Es verdad que no poseemos la Bula misma que recibió el Abad privilegiado; pero la hallamos registrada extensamente en el Archivo Vaticano (2) donde la encontró Mr. Twemlow recogiendo documentos pontificios relativos

---

(1) No nos referimos precisamente a la bula *Exposcit*, de Inocencio VIII (de ella tal vez digamos algo en otra ocasión), sino a otras evidentes falsificaciones hechas por aquel tiempo. Cfr. Pastor, *Historia de los Papas*, t. 8, vol. V, pág. 355 y siguientes.

(2) *Regest. Lateranens.*, vol. 81, fol. 264. Cfr. ibid., fol. 243.

a Inglaterra y cuyo sumario brevísimo insertó entre otros muchos en su colección (1). Para mayor seguridad adquirí hace tres años una exacta fotocopia del documento que reproduzco a continuación.

Bonifatius etc. Ad perpetuam rei memoriam. Sacre religionis, sub qua dilecti filii Abbas et Conventus Monasterii Apostolorum Petri et Pauli ac sancte Osithe Virginis et martiris in Essexia ordinis sancti Augustini Londonien. diocesis devotum et sedulum exhibent altissimo famulatum, promeretur honestas, ut votis eorum, illis praesertim per que utilitas dicti Monasterii procuratur et cultus divinus in eodem in dies augmentatur ac honor abbatibus eiusdem Monasterii pro tempore existentibus uberius impenditur, in futurum quantum cum Deo possumus favorabiliter annuamus. Hinc est quod nos, ipsorum Abbatis et Conventus in hac parte supplicationibus inclinati, ut idem abbas et successoris sui imperpetum abbates eiusdem Monasterii pro tempore existentes omnibus et singulis Canonicis presentibus et futuris professis eiusdem Monasterii omnes minores necnon subdiaconatus, diaconatus et presbiteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valeant, et quod dicti Canonici sic per dictos Abbates promoti in sic susceptis ordinibus licite et libere ministrare possint, quibuscumque Constitutionibus Apostolicis et aliis contrariis in contrarium editis quibuscumque quacumque firmitate roboratis nequaquam obstantibus, eisdem abbati et successoribus suis ac eorum Canonicis auctoritate apostolica tenore presentium indulgemus: Ipsis Abbati et Conventui de uberioris dono gratie concedentes et eadem auctoritate decernentes, quod si forsan imposterum gratias aut indulgentias seu privilegia vel alias quascumque concessiones seu litteras apostolicas de huiusmodi ordinibus conferendis vel suscipiendis aut de alia quacumque materia seu re per sedem apostolicam vel predicta auctoritate imperpetuum vel ad certum tempus predictis abbati et conventui vel aliis quibuscumque in partibus Anglie vel alibi concessa per eandem sedem in genere vel in specie revocari, restringi aut minui contigerit, per hoc presens indulgentia nullatenus revocetur, restringatur aut in aliquo quomodolibet minvatur. Sed presentes littere, nisi de ipsis plena et expressa de verbo ab verbum mentio habeatur in omni sui permaneant *(sic)* roboris firmitate, Constitucionibus et ordinacionibus apostolicis et allis quibuscumque gratiis, privilegiis, indulgentiis, seu litteris apostolicis eisdem abbati et Conventui vel alias quomodolibet communiter vel divisim concessis et aliis contrariis non obstantibus quibuscumque. Nvlli ergo etc. nostre concessionis et constitutionis infringere etc. Si quis etc. Datum Rome apud Sanctum Petrum Kal. Februarii Anno Undecimo.

de mandato Jac. de Teramo.

La sola inscripción regular (y por añadidura duplicada) en el Archivo Vaticano era por sí garantía suficiente de autenticidad; y sin

(1) *Calendar of entries in the Papal Registers relating to Great Britain and Ireland. Papal Letters*, vol. V. Prepared by W. H. Bliss and J. A. Twemlow, págs. 333 y 334.

embargo hay aún otra prueba, que acaba de alejar toda sospecha racional de falsificación total o parcial (a lo menos por lo que toca a la parte que nos interesa): es la revocación del privilegio hecha por el mismo Pontífice y haciendo expresa mención de la pasada Bula. En efecto: tres años más tarde, y a petición del Obispo de Londres, Roberto Braybrook, que era el Ordinario y Patrono de aquella abadía, el privilegio fué revocado. Consta dicha revocación, como la Bula anterior, por hallarse asimismo registrada en el Archivo Vaticano (y por cierto también por duplicado) (1), y de ella poseemos asimismo reproducción fotocópica. Es como sigue:

Bonifacius etc. Ad futuram rei memoriam. Apostolice sedis providentia circumspecta nonnumquam concessa seu ordinata per eam cassat, revocat, et annullat prout, rerum circumstantiis pensatis, ecclesiarum presertim Cathedralium ac prelatorum illis presidentium statui id conspicit utiliter expedire. Dudum siquidem nos ad dilectorum filiorum Abbatis et Conventus Monasterii sancte Osithe ordinis sancti Augustini Londonien. diocesis petitionis instantiam ut ipse abbas et successores sui Abbates dicti Monasterii qui essent pro tempore mitra, annulo et omnibus aliis pontificalibus insigniis libere uti. Quodque in dicto Monasterio et prioratibus eidem Monasterio subiectis ac parochialibus et aliis eclesiis ad ipsos communiter vel divisim pertinentibus, quamvis ipsis pleno iure non subessent, benedictionem sollemnem post missarum, vesperorum, matutinorum solemnia, dunmodo in benedictione huiusmodi aliquis Antistes vel sedis apostolice legatus presens non esset, elargiri possent per quasdam primo; Et deinde ut Abbas et successores prefati omnibus et singulis Canonicis presentibus et futuris professis eiusdem Monasterii omnes minores necnon Subdiaconatus, diaconatus et presbiteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valerent, felicis recordationis Alexandri papae IIII predecessoris nostri que incipit Abbates et aliis quibuscumque Constitutionibus apostolicis contrariis nequaquam obstantibus, eisdem Abbati et successoribus auctoritate apostolica de speciali gratia per quasdam alias litteras nostras duximus indulgendum prout in predictis litteris plenius continetur. Cum autem, sicut exhibita nobis nuper pro parte venerabilis fratris nostri Roberti Episcopis Londonien. petitio continebat, Monasterium prefatum in quo idem Episcopus ius obtinet patronatus per quosdam ipsius Episcopi predecessores Londonien. Episcopus qui fuerunt pro tempore fundatum extiterit, ac littere et indulta huiusmodi in gravem ipsius Episcopi et iurisdictionis sue ordinarie ac ecclesie Londonien. lesionem vergere dinoscantur; Pro parte eiusdem Episcopi nobis fuit humiliter supplicatum ut sue et eiusdem ecclesie indemnitati consulere in premissis de benignitate apostolica dignaremur. Nos super hiis, prout ex iniuncti nobis ministerii pastoralis offitio tenemur, providere volentes, huius-

(1) *Reg. Lat.*, vol. 108, fol. 132. Cfr. vol. 109, fol. 86.

modi supplicationibus inclinati, litteras et indulta huiusmodi auctoritate apostolica ex certa scientia tenore presentium revocamus, cassamus et irritamus ac nullivs esse volumus roboris vel momenti, districtius inhibentes Abbati et Conventui ac successoribus predictis ne pretextu dictarum litterarum contra revocationem nostram huiusmodi aliquid attemptare aut eisdem litteris uti quoquo modo presumant ac (1) decernentes exnunc irritum et inane quidquid in contrarium a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari, predictis litteris ac Constitutionibus apostolicis et aliis contrariis non obstantibus quibuscumque. Nulli ergo etc. nostre revocationis, cassationis, irritationis, voluntatis, et constitutionis infringere etc. Si quis autem etc.

Datum Rome apud Sanctum Petrum Octavo Idus Februarii Anno quartodecimo.

N. . . . . de Benevento.

Joaquín Puig de la Bellacasa.

(Continuará.)

---

(1) MS. *a*.

Identidad del cuerpo mortal y resucitado [1]

(Conclusión.)

Dificultades contra la sentencia tradicional.—Según se desprende ya de nuestro anterior artículo (2), dos son, principalmente, las dificultades que han impresionado a varios modernos, hasta el punto de apartarlos de la sentencia tradicional. No contamos entre ellas la dificultad tomada de los antropófagos, pues no sabemos haya hecho mella en ningún teólogo serio; y realmente, quienquiera que por esa dificultad abandonase la tradición, no podría evitar la nota de *temerario*, puesto que la tradición se ha hecho perfecto cargo de ella y la ha ponderado y discutido en multitud de ocasiones y con toda amplitud. Vengamos, pues, a las dos que se consideran como verdaderas dificultades. Las expondremos según el orden con que han predominado en estos últimos tiempos. Antes, con todo, una sencilla observación.

Ninguna de las dos dificultades impugna los argumentos positivos teológicos que nosotros hemos presentado, sino a lo más indirectamente, en cuanto que señalan, v. gr., un absurdo, y la tradición no puede atestiguar un absurdo. Ahora bien; ¿qué se hace en toda cuestión teológica cuando se proponen dificultades científicas o filosóficas contra documentos claros y terminantes de la tradición que versan sobre materias dogmáticas? ¿Es preciso darles una solución cierta, o basta una solución sólidamente probable? Evidentemente basta una solución sólidamente probable, y exigir más sería una peligrosa e inmoderada pretensión. Vamos, pues, a realizarlo en nuestra mate-

(1) Por razones ajenas a nuestra voluntad, no hemos podido publicar este artículo inmediatamente a continuación del último de la serie publicado en julio del pasado año, según era expreso deseo del autor.—*N. de la R.*

(2) Estudios Eclesiásticos, julio 1924, pg. 282 sgs.—Prometíamos en ese artículo *continuar*, pues quedan todavía puntos interesantes dignos de ser estudiados con cierta amplitud. Pero nuevas e imprevistas ocupaciones, que nos absorben todo el tiempo, nos han obligado a *concluir* rápidamente nuestro estudio. El lector perdonará benévolamente las deficiencias e imperfecciones.

ria con el favor de Dios. Como siempre, la tradición será nuestra norma; el Angel de las Escuelas nos guiará también. Ni de una ni de otro nos apartaremos un punto.

Primera dificultad.—RENOVACIÓN TOTAL DE LA MATERIA.—En pocas palabras puede proponerse así: «Según los científicos, la materia del cuerpo vivo se va renovando continuamente, de manera, que dentro de un período mayor o menor (1), la renovación ha sido total; y no obstante el cuerpo permanece *el mismo* durante toda la vida. Por consiguiente: *a)* no se entiende a qué viene exigir que se reúna la misma materia, pues sin ninguna identidad de materia el cuerpo v. gr., de Pedro, al nacer y al cumplir los ochenta años, se dice por todos y es en realidad idéntico; *b)* y de reunirse la misma materia, ¿qué materia se va a reunir? O toda la que se ha tenido durante la vida o una porción: si lo primero, los cuerpos resucitados serán de desmesuradas proporciones o de una densidad increíble; si lo segundo, el cuerpo formado con la porción de materia habida durante la niñez no será idéntico, *con esa identidad material requerida*, al cuerpo del joven, del varón, del anciano y viceversa.»

RESPUESTA.—Toda la fuerza de la dificultad estriba en el supuesto de la renovación total de la materia, y para descanso del lector nos apresuramos a decir que en ese mismo supuesto la vamos a examinar y resolver. Pero antes es preciso decir dos palabras siquiera sobre esa tan decantada renovación total de la materia.

I. ¿La renovación total de la materia es *cierta?* ¿Es, como suele decirse, *un punto científico adquirido*, de modo que negarla o ponerla en duda sea calificarse de ignorante o de hereje científico? Profanos en la materia, hemos acudido a los peritos cuyos testimonios vamos a exponer. Nos bastan algunos de autores recientes (2), pues sólo pretendemos hacer caer en la cuenta, sobre todo a algunos teólogos, de que conviene a veces dudar un poco de los que se llaman *puntos científicos adquiridos*, y en todo caso andar cautos; no sea que caigamos en la irrisión de los hombres de ciencia al vernos aban-

---

(1) En determinar la amplitud de ese período hay mucha variedad: unos bajan hasta treinta o menos días; otros suben hasta siete y más años; otros, quizá más cautos, se mantienen dentro de cierta imprecisión.

(2) Testimonios de autores científicos más antiguos pueden verse, v. gr., en Perrone, *De homine*, cp. VII, *de futura corporum resurrectione* (en el «Theologiae cursus completus», de Migne, t. 7, col. 1570 y la nota 1).

donar las sentencias tradicionales por afirmaciones científicas que hoy nacen y mañana mueren, o, por lo menos, no descansan sobre fundamentos totalmente ciertos.

Comencemos por unas palabras del Dr. Gley, en las que se verá lo cauto que anda este acreditado autor, a pesar de inclinarse, según parece, a la renovación total de la materia. Tratando del metabolismo nitrogenado, escribe así: «Las pérdidas de nitrógeno fijas e ineludibles son exiguas...; los histólogos no han hallado en órgano alguno signos de descomposición y renovación celulares intensos, muy al contrario, hay neuro-histólogos que cifran, por ejemplo, en la permanencia de las células cerebrales la conciencia de sí mismo. En cuanto a los fisiólogos, en lo referente al tejido muscular, han probado sobradamente que este tejido no se desgasta durante el trabajo de los músculos. Por ello, sólo puede ser el movimiento de asimilación de las materias proteicas muy restringido, ya que su desasimilación es tan limitada» (1). Y no mucho antes, al comenzar la sección titulada *Asimilación y desasimilación*, había escrito: «Merced a este doble continuo movimiento de combinación y de descombinación que, sin destruirse, presentan los elementos anatómicos, se efectúa en ellos, y, por tanto, en todo el organismo, una circulación perpetua de materia; el movimiento de asimilación y desasimilación, que llamó Cuvier *torbellino vital*. Sin embargo, conviene hacer notar que, al contrario de lo que creían los biólogos del tiempo de Cuvier, no es el protoplasma, la substancia verdaderamente *viviente*, la arrastrada por el torbellino; sólo forman parte de éste los materiales elaborados por el protoplasma que, almacenados en forma de grasa y de glucógeno, son incesantemente destruídos y renovados» (2). Las experiencias de Flourens son clásicas en la materia, y su conclusión famosa «toda la materia, todo el órgano material, todo el ser aparece y desaparece, se hace y se deshace, y una sola cosa resta, a saber: la que hace y deshace, la que produce y destruye, es decir, la fuerza que vive en me-

---

(1) *Tratado de fisiologia* por el Dr. E. Gley, Profesor en el Colegio de Francia, etc. Versión española de la 3.ª ed. franc. por el Dr. J. M. Bellido (Barcelona 1914); segunda parte, fisiol. especial, l. I, cp. V, *cambio de materiales*, etc., III asimilación y desasimilación, 4, pg. 675.

(2) L. c., pg. 662.—Véase también l. c., l. II, cp. II, *reacciones de las neuronas, cambios de materiales*, etc., pg. 981; en este último sitio el Dr. Gley cita el dicho de Bizzozero, según el cual el tejido nervioso es un tejido de *elementos perpetuos*.

dio de la materia y que la gobierna» (1) esta conclusión, repetimos, resuena casi con las mismas palabras en muchos apologistas *a la moderna* del dogma de la resurrección. El chispeante escritor contemporáneo, Th. Moreux, Director del Observatorio de Bourges, las ha querido revisar en su obra *Que deviendrons-nous après la Mort?* (2). Su parecer, bien terminante, es que se ha forzado su valor probativo: no prueban lo que se dice. Por su parte, él aduce varias razones en contra de la renovación total, y entre otras muchas cosas, escribe: «Malamente se ha venido en la hora actual a hablar del torbellino vital, que arrastra consigo *toda* la materia del organismo viviente. Lo que podemos afirmar es que en el cuerpo humano hay substancias que pasan mientras que otras permanecen» (3). En varios apologistas, juntamente con Flourens, suele ser citado en pro del cambio total de materia Fremy (4), quien en esta parte dice maravillas. Después de haberlas leído a petición nuestra el R. P. Barnola, dedicado desde hace muchos años al estudio y enseñanza de las ciencias naturales, y acreditado ya por sus doctas publicaciones, no sólo nos ha manifestado desdén por tales maravillas, cuyas pruebas, dice, «son de escaso y casi ningún valor», sino que a continuación indica rápidamente su parecer en los siguientes términos: «Aunque es difícil probar qué porciones quedan en el organismo, a pesar de los años, puede asegurarse que las que lo logran son con preferencia: a) compuestos inorgánicos, como los carbonatos y fosfatos de los huesos; b) y parte del tejido nervioso, del cual se asegura que ya a cierta edad no se regenera; a lo cual atribuyen algunos fisiólogos la pérdida de la memo-

---

(1) Véase la cita en la obra que vamos a aducir inmediatamente de Moreux, cp. XV *Notre Corps se renouvelle-t-il?*, pg. 265.

(2) Véase el cp. citado en la nota anterior, pgs. 260 sgs. (quarante-et-unième ed., Édition Scientifica Paris).

(3) L. c., pg. 271.

(4) Véase, v. gr., Méric y más aún Pioger en las obras y lugares citados en nuestro anterior artículo. Pioger antepone a toda su obra un capítulo, que juzga importantísimo; puesto que varias veces durante ella suplica al lector que recuerde bien su contenido para entender el dogma de la resurrección. El tal capítulo contiene una defensa bastante larga de la renovación total de la materia. Lejos de espantarse Pioger de que en treinta días se cambie toda la materia del cuerpo, aun se complace en otros testimonios de *sabios* que reducen la cifra a 25, 22 y aun menos días. El lector que quiera enterarse de quiénes cambian más de prisa toda la materia, el hombre o la mujer, el obrero y el hombre pensador o las personas ociosas y los vividores, etc., en el mismo capítulo podrá verlo juntamente con otros curiosos detalles.

ria y de la facilidad de comprensión que acarrean los años como si ciertos elementos cerebrales se endureciesen y no fuesen ya aptos o tan aptos para reaccionar orgánicamente como lo requiere el ejercicio mental» (1). Otro científico español nos ofrece un testimonio bien claro, avalorado además con la autoridad del acreditado fisiólogo aleán Verworn. El Doctor Rodríguez Carracido, a quien nos referimos, Rector de la Universidad de Madrid, daba unas conferencias, no hace muchos años, en la *Societat de Biologia*, de Barcelona. En la primera de ellas se expresaba así: «En tiempos, aun no remotos, era idea muy corriente la de que la materia de los seres vivos se renovaba completamente, hasta el punto que se decía que, transcurrido el plazo de siete años, todo era nuevo en el organismo. Hoy esta idea se ha modificado considerablemente. Empezando por los fisiólogos, se supone que muchos órganos no tienen más células que un determinado número de ellas, y que en las células, aunque viviendo, y por lo tanto, consumiendo materia, no es la que está cambiando la que con estructura organizada constituye la fábrica de la célula, sino materias que a ella se incorporan para fines nutritivos, y dentro de esas mismas substancias químicas, hoy se admite que hay grupos persistentes, siendo tan sólo parte de ellos la que por acciones químicas es destruída y regenerada después. Según las ideas de Verworn, el autor de la fisiología general, y autor también de un estudio sobre el biógeno, cabe admitir que la molécula viviente es algo como un arácnido. El cuerpo formado por los grupos cíclicos persistentes, y las extremidades por los acíclicos destructibles y renovables por las reacciones bioquímicas causantes del cambio material» (2).

Una palabra todavía sobre *la posibilidad de probar experimentalmente* la renovación total de la materia. Dudas sobre ello las teníamos nosotros *a priori* desde hace tiempo, pues no acabábamos de entender cómo podía consignarse semejante hecho. El R. P. Pujiula,

---

(1) Así, en comunicación privada que ha tenido la bondad de dirigirnos.

(2) Revista *Laboratorio*, mayo 1918, pg. 794 b.—Al citar estas conferencias, prescindimos por completo de cierta vaga *filosofía*, que como neblina las envuelve; pues sobre ella deberíamos a lo menos formular *inquietantes* preguntas a su autor. No hemos logrado consultar la Fisiología de Verworn. Indica éste rápidamente semejantes ideas, si bien con alguna oscuridad, en el art. *Zellphysiologie*, *Hypothesen über den Mechanismus des Stoffwechsels*, pg. 916 a, donde dice que la hipótesis del biógeno está admitida también por Pflüger y otros. *Handworterbuch der Naturwissenschaften* von Prof. Dr. E. *Korschelt*.—Marburg, etc.; X Band, Jena, 1915).

bien conocido por sus estudios biológicos y Director del Instituto de biología de Sarriá (Barcelona), nos ha confirmado en nuestras dudas. «No hay posibilidad, escribe taxativamente, al menos yo no la veo, de demostrar experimentalmente que un organismo durante un período de tiempo y aun durante toda su vida cambie *totalmente*, en virtud de su funcionamiento vital, la materia de que consta» (1). Lo mismo viene a decir Moreux: «Como la experimentación será siempre impotente para llegar hasta las últimas partículas materiales, jamás nos veremos constreñidos a admitir la universalidad de cambios, parcialmente constatados» (2).

Por consiguiente, en cuanto a la renovación *total* de la materia, algunos dudan de que haya posibilidad y medios de probarla; otros hablan con sobriedad y cautela, y dejando aparte ditirámbicas afirmaciones; otros, en fin, la niegan y presentan razones en contra. ¿Puede, por tanto, llamarse *cierta?* ¿Puede tomarse como *punto científico definitivamente adquirido*, sobre el que tranquilamente descanse y en el que se apoye impertérrito un teólogo para remover venerandas afirmaciones de toda la tradición?

II. Pero supongamos ya que sea así; a saber: que *toda* la materia se cambie en el hombre una, dos, cuantas veces se quiera, en treinta días o en siete años. ¿Es posible que las afirmaciones tradicionales choquen contra esta *hipótesis* y deban ceder ante ella como ante un muro inexpugnable? De ninguna manera; antes la respuesta es bien sencilla, a lo menos como explicación seria y sólidamente probable; tan sencilla y tan obvia y por otra parte tan fundada en la misma tradición, que causan maravilla y hasta enfado tantas ponderaciones hechas por algunos modernos sobre el valor de esta dificultad. Al entrar en materia, rogamos a aquellos de nuestros lectores acostumbrados a mirar la presente dificultad como decisiva e insuperable, que esperen sin impaciencia; y paso a paso sigan nuestras breves y sencillas consideraciones, sin formar juicio definitivo hasta que estén terminadas.

Comencemos por una pregunta y una respuesta, la más contraria al parecer, a la identidad de materia en el cuerpo resucitado: «Durante la vida de un hombre, su cuerpo, o más claramente, la parte subs-

---

(1) Respondiendo a una pregunta nuestra.

(2) L. c., pg. 270.

tancial material que se distingue físicamente del alma racional, ¿es la misma numéricamente? No queremos ahora entretenernos en ciertas consideraciones sobre la lentitud con que se realiza la renovación, y que es por partes pequeñas de modo que siempre lo nuevo se añade a una porción antigua mucho mayor, etc., etc. (1); porque un arguyente que vaya de frente a la dificultad, nos volverá a preguntar intranquilo y con creciente insistencia: «Con lentitud o sin lentitud, supuesto que hay renovación total, v. gr., cada siete años, ¿el cuerpo de un hombre a los cinco años (entendiendo por cuerpo su parte substancial material físicamente distinta del alma), es o no el mismo numéricamente que a los noventa? Prescindamos por un momento de las sutilezas de Durando, de que nos ocuparemos en la siguiente dificultad y que ahora nos llevarían a una terminología engorrosa; y respondamos categóricamente: «*Distingo*. El tal cuerpo es el mismo *físicamente*, NO; es el mismo *moralmente*, aunque con especial y estricta identidad moral, SÍ.» Fúndase esta identidad moral en que «materiae mutatio paulatim et imperceptibili modo fit, sub organizatione omnino simili, sub eademque anima rationali, atque ita ut, quoties additur nova materia, continuetur physice cum majori parte praecedenti: quae circumstantiae faciunt ut humano more loquendi ac reputandi non aliud sit corpus senis quam pueri. Sic domus, licet paulatim reparetur diminutione et accessione multarum partium, censetur manere semper eadem». Esta identidad «vocari potest identitas physica ratione physicae continuitatis, de qua nuper. In rigore tamen, si tota materia puerilis corporis amissa sit, solum est identitas moralis; quamvis in linea morali, quae varios gradus admittit, strictissima sit, utpote fundata tot titulis physicis» (2). Esto supuesto, volvamos a las dos cuestiones primitivas englobadas en la dificultad, invirtiendo tan solo el orden para mayor comodidad.

Cuestión 1.ª ¿Qué materia se reunirá al cuerpo resucitado? Respondamos brevemente: «*aquella de que constaba el cuerpo humano en la hora de la muerte*. Por consiguiente la materia del cuerpo resucitado será idéntica *físicamente* a la materia de que conste el cuerpo

---

(1) Desarrolla bien estas ideas, v. gr., Palmieri, *De novissimis*, § 51, n. 6, pg. 128 (Prati 1908).

(2) Lossada, *Cursus philosophici*... secunda pars, t. IV, disp. IV, cp. V, nn. 20 y 21, páginas 301-302 (Barcelona 1883).

humano en la hora de la muerte y tendrá con la materia habida durante la vida y que ha constituído el cuerpo humano en sus diferentes fases, aquella identidad que tiene la materia del cuerpo en la hora de la muerte con la materia de durante la vida, es decir, *estricta identidad moral* (1) en el supuesto de la renovación total de la materia, e identidad *física* o mejor *físico-moral* si no se admitiera el tal supuesto.» Expliquemos ahora y probemos la respuesta.

Ha habido varios teólogos y todavía los hay qué, aun defendiendo enérgicamente la identidad de materia en el cuerpo resucitado, han vagueado un poco en determinar, siquiera en sus líneas generales, la porción de materia que ha de ser recobrada; y hasta algunos, con el laudable empeño de facilitar la solución, han minimizado tanto esta materia que, a vueltas de facilitar considerablemente la solución, la han vuelto quizá tan fácil como extraña, y aun un si es no es ridícula. En la imposibilidad de explicar al lector todos los matices de esta clase de explicaciones, indicaremos tan sólo su idea generatriz. La materia del cuerpo, han pensado dichos autores, se va renovando toda, y no obstante el cuerpo permanece siempre el mismo. Luego el cuerpo resucitado será con igual perfección el mismo, tanto si se toma la materia del cadáver como de cualquiera otra de las fases de la vida mortal, porque habrá siempre identidad física con una fase e identidad moral o físico-moral con las demás. Luego no hay para qué exigir *determinadamente* la materia de una fase, v. gr. de la hora de la muerte como lo hacemos nosotros. Hasta aquí llegan los más sobrios; pero otros continúan discurriendo así: Si basta la materia de una fase cualquiera, luego basta también la reducida porción de materia que constituye la fase inicial del cuerpo humano, con tal de que se complete convenientemente con materia tomada no importa ya de dónde; y todavía alguno añade: Luego basta tomar de una o varias fases del cuerpo una porción de materia equivalente a la de la fase inicial.

¿Qué sentir de tales soluciones? Excepto la última, quizá las otras puedan servir para la explicación de casos *excepcionales* y *per accidens;* pero como explicaciones *normales* y *per se*, son inadmisibles. Es que la tradición nos marca sin ambigüedad el camino de la verda-

---

(1) Identidad *físico-moral* sería con las próximas fases anteriores, que integran el período de renovación total.

dera solución; por él ha ido el Angel de las Escuelas y por él debemos caminar nosotros.

Es un hecho completamente cierto que la tradición, cuando designa con distinción la materia que se ha de reunir al alma en el día de la resurrección, designa siempre en una o en otra forma los despojos o el cadáver o la materia que uno tenía en la hora de la muerte. La numerosa serie de textos, aducidos antes (1), lo prueba elocuentemente. Más aún, el mismo Orígenes indirectamente viene a confirmar la voz de la tradición. En el célebre comentario al Salmo I, donde expone sus ideas personales fundadas, según decía crudamente San Epifanio (2), *no en fe, sino en silogismos*, Orígenes se aplica ante todo a refutar vigorosamente las respuestas de aquellos a quienes llama οἱ ἁπλούστεροι τῶν πεπιστευκότων. A las intencionadas preguntas de Orígenes van respondiendo éstos breve y atinadamente. Pero urge Orígenes con lo de la variabilidad de la materia; y entonces unos responden en general que Dios obrará según su beneplácito (fórmula tan vaga como exacta, que no se opone a solución alguna y que debe ser siempre el reducto a que se acoja en las cuestiones sutiles la fe de los sencillos) pero los de mejor ingenio al decir de Orígenes, οἱ δὲ γενναιότεροι, responden concreta y terminantemente; y su respuesta es, y no podía ser otra, la que ha dado siempre la tradición, a saber, que resucitará el cuerpo que teníamos en la hora de la muerte: φασὶ τὸ ἐπὶ τέλει ἡμῶν ἀναστήσεσθαι σῶμα (3).

En fin, otra confirmación de lo mismo, indirecta, pero de extraordinario valor, viene a ser la suma pobreza, por no decir absoluta falta de documentación positiva en pro de cualquiera solución que no señale los despojos mortales del hombre como la materia de que ha de constar el cuerpo resucitado. Buen ejemplo es Bautz, tan bien armado con la tradición al probar en general la identidad de materia, tan deficiente y solitario al querer ampliar lo que claramente marcó la tradición (4).

Tenemos, pues, asentada una piedra fundamental, clave de toda

---

(1) Véase Estudios Eclesiásticos, n. I, pgs. 21-40; n. 3, pgs. 165-183; n. II, pg. 302, donde aducimos la preciosa confesión del protestante Dr. Major.

(2) *Panarium*, l. II, t. I, haer. 64, n. XI; MG., 41, 1088.

(3) MG., 12, 1092.

(4) Die Lehre vom Auferstehungsleibe, etc., part. I, sect. 2, §§ 8 y 9, pg. 123 sqs. (Paderborn 1877).

la solución: «que, a lo menos como regla general y *per se*, el cuerpo resucitado constará de aquella materia de que constaba el cuerpo humano en la hora de la muerte». Lo demás, es decir, que la materia del cuerpo resucitado, tendrá con la materia habida durante toda la vida mortal la identidad que con ésta tenga la materia del cuerpo en la hora de la muerte, se sigue por sí mismo; y sólo podría modificarse un tanto dicha consecuencia en el caso de que uno osara afirmar que se reunirán en el cuerpo resucitado no sólo los despojos, lo cual es innegable, sino *además* toda la materia habida durante la vida. ¡Extraña afirmación, a la que no prestan apoyo ni la tradición ni la razón ni aun quizá la misma seriedad del asunto!

¿Y Santo Tomás? Santo Tomás, a nuestro juicio, aun en este punto concreto de la materia que ha de constituir el cuerpo resucitado, sigue la tradición. He aquí algunas razones. Mas, para proceder con toda verdad, observaremos antes que no estamos tan firmes en este juicio como en el que tenemos formado sobre el sentir de la tradición. (1) *a*) Es modo de hablar frecuente en Santo Tomás que la resu-

---

(1) El pasaje menos claro y que al principio nos hizo dudar y ahora nos impide un convencimiento exento de todo temor es el contenido en la respuesta a la cuarta dificultad del cp. 81, 1. IV, *Sum. cont. Gent.*: «Non est autem alius numero homo secundum diversas partes et aetates, quamvis non quidquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur ad hoc quod resurgat homo idem numero, quod quidquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur, sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis, et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens». Después de haberlo pensado, se nos ocurre lo siguiente. En primer lugar este pasaje dice que «non requiritur ad hoc quod resurgat homo idem numero quod quidquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur, sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis»; fórmula general que puede ser verdadera dentro de aquellas respuestas que proponen indeterminadamente como materia del cuerpo resucitado la que constituye cualquiera de las fases de la vida del hombre, pero que puede verificarse también dentro de la respuesta de la tradición. Pues aun en este caso no es superfluo decir que se tomará «tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis»; entre otras razones—porque esa frase general permite y aun insinúa que en caso de no haber suficiente materia en los despojos para la restauración perfecta de uno, se tome materia de la habida anteriormente—(*) y viceversa, también porque

---

(*) Con gran acierto han interpretado así el sentir tradicional no pocos autores. Véase por ejemp. con qué precisión se expresa el R. P. Muncunill:

«... Imprimis animadverto unumquemque debere resurgere cum eo corpore et ea materia cum qua moritur... His positis, dicitur, si materia cum qua quis moritur est sufficiens ad corpus humanum perfectum formandum, cum illa sola materia corpus resurget; si vero,

rrección será *a cineribus*. Ahora bien; no recordamos pasaje alguno del que con sólida probabilidad pueda deducirse que el Santo llame *cineres* a las partes que *durante la vida* se desasimilan. Cierto que la definición que el Santo da del término *cineres* no es decisiva (1); pero todos los indicios parecen indicar que el cuerpo, de cuya disolución se trata, es el cuerpo difunto (2). *b*) En el comentario al capítulo XV

---

en caso de morir uno, v. gr., con una deforme excrescencia, dicha materia pertenecería a los despojos y sin embargo no habría para qué fuese reasumida. Tampoco son obstáculo las palabras añadidas a continuación por el Santo «et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens», por más que sean las más difíciles. *Primero*, porque aun en los despojos siempre habrá materia que, según la concepción de Santo Tomás común en aquella época, haya estado más o menos perfectamente *sub forma et specie humanitatis;* puesto que siempre habrá materia que haya sido carne y otra que haya estado solamente *in potentia ad carnem (sanguis, cambium, ros*, etc.) *Segundo*, porque, siguiendo la mente de Santo Tomás, en muchos casos y quizá en la mayor parte quedará todavía algo de la materia recibida de los padres por generación, que es la materia que «sub veritate humanae speciei tamquam purissimum perficitur ex virtute formativa» *(Comp. theol. ad Regin.*, cp. 162). En efecto, aunque Santo Tomás juzga que no hay parte alguna determinada de materia en el organismo que no pueda desasimilarse y renovarse, pero por lo demás su mente es que la total renovación, caso de haberla, es mucho más lenta de lo que dicen los modernos. Decimos *caso de haberla*, porque en los Comentarios a las Sentencias (In. II, dist. 30, q. II, a. 1, ad 4.um) más bien parece negarla y sostener que siempre quedarán partes de la primitiva materia, aunque cada vez más pequeñas; y en la Suma, si bien al responder a un argumento fundado en la renovación total de la materia, caso de larga vida *(si homo diu viveret)*, no niega el Santo tal suposición, pero tampoco la afirma positivamente, y más bien prescinde de ella o la permite (I, q. 119, a. 1, ad 5.um). Obsérvese también que otros autores de entonces, para poner un caso claro de renovación total, citan, v. gr., a Matusalén. (Por ejemp. Mayron O. M., in IV Sent., dist. 44 «Tertio quaeritur», 4.ª dif., Venecia 1507, fol. 49 v). Conclúyese de lo dicho que bien podía Santo Tomás defender la reasunción de la materia de los despojos y no obstante emplear aquellas palabras «et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens»; puesto que según su mente no sólo en sentido lato sino aun en sentido estricto, en la mayoría de los casos habría entre los despojos materia que *más perfectamente* hubiese estado bajo la forma y especie del ser humano, a saber, la materia misma recibida de los padres por generación.

(1) Per cineres intelliguntur omnes reliquiae quae remanent humano corpore resoluto.» In IV, dist. 43, a. IV, sol. II, ad 2.um

(2) Sin salir del comentario a las Sentencias, léase detenidamente la citada dist. 43, y especialmente la *quaestiuncula* III y de ella la objeción 3.ª con su solución. No importa que en esta solución use Santo Tomás el término *pulveres* «... in pulveribus mortuorum, etcetera»; porque sobre ser de suyo claro en toda esta cuestión que los dos términos *cineres* y *pulveres* equivalen, si en la solución habla de *pulveres*, en la dificultad emplea la voz *cineres:* luego en la mente del Santo Doctor los dos términos equivalen.

---

quibuscumque causis, ea materia non sufficeret, *supplenda esset ex materia quae decursu temporis fuit illius hominis*. Et si hoc adhuc non sufficeret..., etc.» *Tract. de Deo creat. et de novis.*, d. IV, cp. III, a IX, schol. 1, n. 1029, pg. 647 (Barcelona, 1922).

de la I Ep. a los Corintios leemos lo siguiente: «Dicitur autem mors et resolutio, seminatio; non quod in corpore mortuo vel in cineribus ex eo resolutis sit aliqua virtus ad resurrectionem... sed (nótense bien estas palabras) quia *a Deo talis ordinatio est deputata ut ex eo iterato reformetur corpus humanum* (1).» c) Finalmente, aunque en la Suma no llegó a tratar nuestra cuestión, indica en diversos puntos su parecer con bastante claridad. Oigamos dos cortos pasajes y por cierto de la 3.ª parte. En uno de ellos trata el Santo de la adoración de las reliquias de los santos, y a propósito de cierta dificultad escribe: «... corpus mortuum alicujus sancti non est idem numero, quod primo fuit, dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima; est tamen idem identitate materiae, *quae est iterum suae formae uniendа* (2)». Más adelante, al discutir si en la muerte de Cristo la divinidad se separó de su sacratísima carne, emite estas ideas de valor general, «... habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea; in quantum scilicet *in carne mortua remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem;* et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem» (3).

Santo Tomás, pues, está concorde con la tradición en el fundamento de la solución dada. La cual supuesta, puédense proponer aún varias cuestiones, v. gr. sobre los cuerpos mutilados o insuficientemente desarrollados, etc., etc.: cuestiones que en su parte substancial están resueltas con lo dicho antes, y en sus matices accidentales son secundarias, y además no ha hablado de ellas con bastante claridad la tradición. Por lo cual quedan un poco dejadas a la sensatez de los teólogos, quienes no obstante deben proceder del modo más conforme a lo claramente definido por la tradición. Habiéndonos propuesto nosotros solamente fijar ideas fundamentales, remitimos para todos estos pormenores a las soluciones de S. Agustín y Santo Tomás, autores obligados en todo cuanto han tocado, como que son los ángeles tutelares y los faros más resplandecientes del pensamiento cristiano.

Antes de pasar adelante, dos palabras sobre una nueva forma con

---

(1) Lect. VI, edic. Vives, pg. 44 a.—Es verdad que el Santo Doctor no redactó por sí mismo estos comentarios sino desde el cp. I hasta el X; pero «das übrige treue Nachschrift seiner Vorlesungen durch Reginald von Piperno» (Grabmann, *Thomas von Aquin*, I Theil, II, pg. 20, Kemptem und München, 1920).

(2) Q. XXV, a. VI, ad 3.um

(3) Q. L, a. II, ad 2.um

que ha sido representada por algunos la dificultad hasta aquí expuesta. Arguye así el Cardenal Billot: «Insuper, si restituitur materia quae fuit in corpore senis, resurgens corpus non erit identicum (se entiende, con aquella identidad *material* requerida por los adversarios) cum corpore juvenis; et vice versa, si ea quae fuit in corpore juvenis, non erit identicum cum corpore senis. Atqui *regula fidei docet* nos resurrecturos in ea carne quam nunc gestamus, nullo discrimine facto inter varias vitae nostrae mortalis aetates. Signum igitur est quod identitatem praedicat praescindentem ab identitate pure materiali, etc.» (1) En otras palabras: «Puede uno a los siete años hacer este acto de fe. *Creo que resucitaré con este mismo cuerpo que ahora llevo;* puede repetirlo a los catorce, a los veintiuno, etc. En todos los casos es igualmente verdadera la fórmula de fe, y no obstante, la materia se ha renovado totalmente. Luego es evidentísimo que la identidad DEFINIDA no es la identidad en cuanto a la materia, hasta aquí expuesta y defendida.» Y bien ¿qué tenemos al cabo con toda esa argumentación, admitidas *Mayor* y *Menor* y *Consecuencia?* a) Por de pronto que la clase particular de identidad afirmada por la tradición *no está definida* por el magisterio eclesiástico, sino que éste tan sólo ha definido en general una estricta identidad numérica, en la que se prescinde de ulteriores determinaciones; b) quizá se deduce también que de solas las fórmulas conciliares (... *in hac carne quam gestamus, in qua vivimus, movemur, etc.*) no podría determinarse con toda distinción cuál deba ser la identidad del cuerpo mortal y la del resucitado. En buen hora; concedamos lo primero y permitamos lo segundo. Pero, si LO FORMALMENTE DEFINIDO por el magisterio eclesiástico es algo general e indeterminado, lo enseñado por la tradición es más concreto; conservando toda la fuerza de las fórmulas conciliares, señala más en particular lo que quizá deja indeterminado el magisterio eclesiástico; y así expresamente determina que la materia del cuerpo resucitado será idéntica *físicamente* con la del cuerpo difunto, tal como antes lo hemos desarrollado. He ahí lo sumo que se puede conceder o permitir; y por eso, para ir siempre sobre seguro, preferimos nosotros al principio de nuestros artículos (2) omitir toda prueba fundada en dicha clase de fórmulas conciliares.

---

(1) *Quaestiones de novissimis*, q. VII. thes. 13, § 3, pg. 172, ed. 1921.

(2) V. Estudios Eclesiásticos, n. 3, pg. 179.

Y sin embargo hay autores que no se resignan a tal concesión y omisión, y de las mismas *definiciones* del magisterio eclesiástico quieren sacar argumento en pro de la sentencia tradicional. Para no defraudar a nuestros lectores, propondremos en dos palabras semejante manera de argumentar que tiene mucho fundamento en Santo Tomás. Es como sigue: «El cuerpo resucitado no debe tener menor identidad con el cuerpo mortal que la que éste tiene consigo mismo durante todas las fases de su vida terrena. Es así que la tendría menor, si la materia del cuerpo resucitado no fuese idéntica físicamente a la materia de alguna de las fases de la vida terrena. Luego, etc.» *La Mayor* pruébase arguyendo de las fórmulas conciliares; puesto que, si según ellas es de fe que resucitaremos con los mismos cuerpos que ahora tenemos, luego cuando estemos ya resucitados en el cielo podremos a su vez decir: «este cuerpo es aquel mismo que llevaba en la tierra; tal como lo creí entonces, así lo veo exactamente verificado ahora»; luego *la identidad no puede ser menor.* Prueban esos autores *la segunda proposición* o sea la *Menor* notando que la identidad que el cuerpo guarda consigo en el transcurso de la vida terrena es por lo menos una estricta identidad moral, fundada en la lenta renovación de la materia y física continuación de las nuevas mínimas porciones asimiladas con la cantidad principal preexistente, tal como lo describimos antes con palabras del P. Lossada. Ahora bien; si bruscamente y de súbito *toda* la materia del cuerpo se cambiase por otra, no existiría esa estricta identidad moral; y de consiguiente, o no habría propiamente identidad o sería menor. Santo Tomás mismo nos lo va a decir con bastante claridad. A propósito de si el alimento se convierte en verdadera naturaleza humana y, objetándose el Santo que no parece posible, porque con la asimilación y desasimilación correspondiente poco a poco se renovaría el cuerpo del hombre, y por tanto en caso de larga vida en que tuviese efecto una renovación total, el cuerpo sería ya otro, responde así: «... Dicendum quod ...quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari: quando vero aliqua materia convertitur in ignem praeexistentem, dicitur ignis nutriri; unde (nótese bien todo lo que sigue) *si tota materia simul amittat speciem ignis et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si vero paulatim combusto uno ligno aliud substituatur et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero: quia semper quod additur,*

transit in praeexistens: et SIMILITER est intelligendum in corporibus (trataba el Santo precisamente del hombre en la dificultad) in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur» (1). Ven ya nuestros lectores que no en vano hemos dicho que la argumentación expuesta tiene mucho fundamento en Santo Tomás; y ven también qué respondería el Santo a la observación del Cardenal Billot. Lejos de nosotros desdeñar argumento tan bien fundado. Unicamente observaremos que con él tan sólo se prueba que la materia del cuerpo resucitado debe ser idéntica físicamente a la materia de *alguna* de las fases del cuerpo mortal, pero no determinadamente a la fase última de la vida: eso se prueba únicamente con la Escritura y Tradición.

Cuestión 2.ª «Si a pesar del incesante cambio de materia, el cuerpo de un hombre permanece idéntico: ¿a qué viene exigir que el cuerpo resucitado conste precisamente de la materia del cuerpo mortal en la hora de la muerte?» Esta dificultad es curiosa. ¡Como si nosotros exigiéramos tal materia por simples razones filosóficas! Nada de eso. Si lo exigimos, es por la tradición; la cual nos transmite la libre voluntad de Dios y nos certifica de que, pudiendo su divina Majestad reconstituir al hombre tomando la materia que más le pluguiese, plúgole escoger determinadamente aquella de que constaba el hombre cuando definitivamente quedó fijada su suerte por toda la eternidad. ¡Que podía haber escogido otra! Y eso ¿viene al caso? En otras palabras: Quiso Dios convenientísimamente reconstituir al hombre para que todo él entero, y no tan sólo el alma, gozase o penase por toda la eternidad. Esto supuesto, alguna materia había de escoger; tan fácil le era escoger una como otra; luego ¿por qué no pudo escoger aquella precisamente que el hombre deja en la hora de la muerte? Pues bien; que *de hecho* la haya escogido nos consta por las fuentes y documentos de la sagrada teología. Claro está que Dios no tuvo razones algunas que constriñesen su santísima voluntad; pudo bastar

---

(1) I, q. 119, a. 1. ad 5.um.—Oígase cómo expone el Ferrariense la mente de Santo Tomás: «Considerandum secundo ex S. Toma... quod *aliter* dicendum esset si tota caro simul deperderetur et ex alimento alia loco illius substitueretur, et *aliter* si non tota deperdatur simul, sed paulatim una pars illius post aliam deperdatur et loco partis deperditae alia per nutritionem adjungatur; quia *in primo casu nullo modo remaneret eadem caro numero*; in secundo vero remanet eadem... etc.» *Comment. in libros IV contra Gent.*, cap. 81, ad 4.am obj.—Nótese que tanto Santo Tomás como su comentarista hablan del hombre.

simplemente la razón de elegibilidad del objeto, junto con su libérrimo beneplácito; pero pudo tener otras razones, quizá ocultas del todo para nosotros, o quizá aquellas mismas, en todo o en parte, que ora como sencillas congruencias ora como fortísimas conveniencias han desarrollado en todo tiempo los Santos Padres y teólogos. Nosotros las omitimos porque no vienen a nuestro propósito y además son obvias y bastante repetidas.

Segunda dificultad.—LA MATERIA PRIMA PURA POTENCIA, Y LA FORMA O ALMA RACIONAL ACTO SUBSTANCIAL UNICO EN EL HOMBRE. Esta objeción ha también deslumbrado y todavía causa impresión. Un rumor de voces y aplausos lejanos llega hasta nosotros... Y bien, esta dificultad ¿qué valor tiene?; mejor dicho, ¿tiene alguno?

Ante todo una aclaración en cuanto a la terminología. El intrépido Durando declara que por ser la materia *pura potencia*, toda actualidad le proviene de la forma, y por tanto aun el mismo acto de identidad y diversidad en virtud del cual se puede distinguir materia y materia, ésta y aquella; de donde la materia es idéntica o diversa, según esté informada por la misma o por diversa forma. (1) Si rígidamente nos atenemos a tales declaraciones, casi no es posible ni siquiera hablar en esta cuestión. ¿Cómo por ejemplo hablar de cambios substanciales en los que un sujeto o *substractum* común pasa de una forma a otra, si dicho *substractum* es el mismo o diverso según que esté bajo la misma o diversas formas? ¿Qué puede pasar entonces de un extremo a otro, si lo que se ha de decir que pasa es diverso en los dos extremos del cambio? Por fortuna Durando camina solo o poco menos. Santo Tomás habla con frecuencia de identidad o diversidad de materia, aun bajo la misma forma (2). Del Cardenal Billot son las siguientes frases: «Hinc enim est quod puer et vir non sunt duo individua, sed unum atque idem, non obstantibus omnibus mutationibus factis in materia. Nam dum puer fit vir, saepius deperditur tota ejus materia, et alia substituitur, et *est vere alia in ratione materiae, sed trahitur ad unitatem suppositi per hoc quod semper uni formae sub-*

(1) In IV Sent., dist. 44, q. 1 (Amberes, 1566) fol. 395 v. nn. 6 y 7.

(2) Creemos superfluo citar pasajes determinados. En el curso de este mismo artículo hemos tenido que citar alguno a otro propósito, por ejemplo, el de la 3.ª parte, q. XXV, a. VI, ad 3.um, en que habla el Santo de las reliquias. El que quiera más citas, lea v. gr. las dist. 43 y 44 del in IV Sent.

jicitur.» (1) El mismo Durando, al resolver las objeciones hechas contra su nueva concepción, distingue entre identidad, e identidad y advierte que en un sentido la materia por razón de la forma es idéntica y en otro no. (2) ¿A qué tales refinamientos en la presente cuestión? Hablemos como el común de los mortales; hablemos como Santo Tomás; y por consiguiente hablemos de identidad o diversidad de materia aun bajo la misma forma.

Dejemos ahora la palabra a Van der Meersch, que propone la dificultad con brevedad y precisión. «Ut *idem* resurgat homo, censemus requiri et sufficere ut eadem numero anima iterum uniatur materiae primae sub debitis dimensionibus existenti, sive fuerit sive non fuerit olim imformata haec materia ab eadem anima... Etenim si admittitur materiam primam esse puram potentiam, seu principium mere *determinabile*, et ex semetipsa nec quid esse, nec quale, nec quantum; formam vero substantialem esse illud principium *determinans* quod, sub omni respectu, determinat materiam primam et a quo proinde homo est non solum homo sed animal et vivum et corpus et substantia et ens, et etiam *hic* homo et *hoc* animal, etc., sequitur quod si eadem numero anima iterum unitur materiae primae, sub debitis dimensionibus, haec anima illi materiae tribuet *omnes determinationes* quas indidit materiae primae cui olim fuerit unita; consequenter compositum quod ex illa unione surgit, non solum quoad speciem sed etiam quoad *omnes notas individuantes* est *idem* quod olim fuit» (3). El lector que nos haya pacientemente seguido en la serie de nuestros modestos artículos, se maravillará de que eso se haya llamado y se llame aún dificultad; y a quien por primera vez nos leyere, rogamos nos excuse si en fuerza del pleno convencimiento hablamos quizá con demasiada energía o decisión. Pero séanos lícito preguntar: todas esas ideas de determinante y determinable, de acto y pura potencia, son dificultad ¿contra qué? ¿Por ventura se pretende demostrar que, cualquiera que sea la materia unida al alma racional, queda siempre reconstituído el mismo hombre con su mismo cuerpo, el mismo numéricamente? ¿Esto? Pues acabemos; sea así. Pero, una vez concedida tal proposición y fuertemente asegurada, ¿se ha dicho por fin algo, algo

(1) L. c., § 2, pg. 170, ed. 1921.
(2) L. c., fol. 396 r, n. 9.
(3) *Collationes Brugenses*, t. XV, 1910, pg. 691.

siquiera, sobre la cuestión? Se ha dicho nada, absolutamente nada. Y es que con todas esas altas especulaciones metafísicas no se resuelve sino una simple cuestión filosófica; y la cuestión presente no es filosófica sino teológica y plenamente teológica. Es esta una idea capital; la hemos repetido con insistencia varias veces desde la primera página de nuestro trabajo, y todavía creemos necesario decir dos palabras. Volvemos, pues, a observar que no es la verdadera cuestión resolver si, uniéndose al alma racional una materia cualquiera, resultaría el mismo individuo con el mismo cuerpo; nada y mil veces nada de eso; andan desorientados y confusos los que en la presente cuestión así discurren; y lo que es peor, hablando mal, parece que hablan bien, y con eso desorientan y confunden a los demás. La verdadera cuestión es una cuestión *de hecho;* es resolver (¿cómo hablaremos con precisión y claridad para hacer frente a la deslumbradora confusión de algunos modernos?), es resolver si la Escritura y Tradición y en general las diversas fuentes teológicas nos dicen algo sobre el grado y modo de identidad que DE HECHO, SEGÚN LA LIBRE ORDENACIÓN Y BENEPLÁCITO DE DIOS, tendrán los cuerpos resucitados (1). Si esta idea capital no se tiene bien fija, tórnase casi imposible hablar con acierto en la presente cuestión. Entonces sucede que se habla mucho y con grandes alientos y entonación metafísica; y mientras tanto el que oye, si está consciente del verdadero estado de la cuestión, no puede menos de repetirse interiormente con intranquilidad y creciente fastidio: «Y todo eso, ¿a qué propósito vendrá? Bellas son sin duda esas elevaciones metafísicas; pero no están en su punto, *non erat his locus*. Abramos más bien las sagradas Escrituras y Tradición; escudriñémoslas; y enséñennos ellas lo que el Señor se haya dignado determinar y manifestar sobre la manera con que *de hecho* reconstituirá los cuerpos de los hombres.»

Conclusión.—Contra lo que teníamos resuelto, seremos breves en este último punto, en el cual pensábamos ofrecer nuestro juicio sobre toda la cuestión, después de una síntesis de lo hasta aquí expuesto, y de echar una mirada de conjunto sobre los autores que recientemente han escrito en favor de la sentencia tradicional. En lu-

---

(1) Recuérdese lo que acabamos de decir en este mismo artículo, inmediatamente antes de entrar en el examen de la *segunda dificultad*, en la *cuestión 2.ª*

gar de todo esto y de depurar matices, no haremos sino subrayar una idea fundamental.

Escribíamos, al comenzar nuestro estudio sobre la identidad del cuerpo mortal y resucitado: «Nos induce a ello el que modernamente algunos teólogos han juzgado conveniente rejuvenecer cierta explicación diversa de la común y tradicional, y es preciso, antes de admitirla, examinar de raíz los títulos de seguridad y garantía con que se presenta. A preparar tal examen, quizá pueda contribuír nuestro trabajo, bien que modesto e incompleto» (1). Hora es ya de dar nuestro parecer según lo que lealmente entendemos. La sentencia, pues, que niega la necesidad de reunirse la misma materia habida en vida para la resurrección del hombre tal como de hecho ha de tener lugar por disposición libre de Dios, ¿presenta títulos suficientes de seguridad y garantía para poder penetrar libremente en el campo de la teología, y figurar siquiera entre las opiniones menos probables, pero al fin suficientemente probables y por tanto libres? Por largo tiempo hemos vacilado en expresar claramente lo que sentimos; pero, después de todo, el lector parece tener derecho a que, al cabo de tanto tiempo y de tanta paciencia como quizá le hemos exigido, no le ocultemos nuestro parecer. Salvando, pues, todos los respetos debidos a las personas, y prescindiendo de todo lo que tenga algún matiz *subjetivo*, creemos que, *objetivamente* considerada la explicación de los modernos, aun tenida en cuenta la autoridad del grupo que la defiende, no presenta títulos suficientes de seguridad; y por tanto no puede ser admitida en una sana teología; antes bien juzgamos que debe ser calificada de opinión *temeraria* en el propio y riguróso sentido teológico.

Explicando Suárez lo que es proposición *temeraria* se expresa así, después de citar la autoridad de Santo Tomás 2.ª 2.ae, q. 53, a. 3, ad 2: «Hinc ergo propositio *temeraria* dicitur generaliter quae sine rationis regula profertur; sub regula autem rationis auctoritas comprehendenda est, quia de plerisque rebus ratio ipsa dictat multum ex auctoritate pendere. Maxime tamen hoc verum est in materia de qua tractamus; agimus enim de temeraria propositione in materia fidei vel theologiae, quae in auctoritate maxime nititur. Unde duplex gradus hujus propositionis subdistingui potest: nam quaedam dici potest po-

1) V. Estudios Eclesiásticos, n. I, pg. 19.

sitive temeraria, alia privative. *Positive* dico, *quando pugnat contra receptam sententiam vel Patrum vel scholasticorum, ita ut omnes vel fere omnes in illa conveniant, etiamsi* (N. B.) *non asserant esse certam, sed omnino probabiliorem aut simpliciter veram;* quia tunc vix fieri potest ut secundum regulam rationis possit aliquis tantae auctoritati opponi, quia non est credibile tot Patres sine cogente ratione vel sacro testimonio in eam sententiam conspirasse, ideoque non potest contraria propositio efficaci ratione uti» (1). Ahora bien; la explicación de que tratamos está, a nuestro juicio, en pugna contra toda la tradición de los Santos Padres, y podríamos añadir contra la unánime sentencia de todos: sagrada liturgia, Santos Padres, Santo Tomás, S. Buenaventura y demás teólogos ortodoxos hasta la época de oro inclusive de la filosofía y teología escolásticas (2). Esa «nube de testigos», nuestros padres y maestros, a los cuales se junta la casi totalidad de los teólogos hasta mitad del siglo pasado (3), se fundan con gran frecuencia en la Sagrada Escritura (4), que interpretan de un modo llano y obvio; y, lejos de llamar, ni uno siquiera, a la explicación tradicional *probabiliorem*, como permite Suárez, o la presentan como simplemente única o, no contentos con llamarla cierta, rechazan con graves censuras algún modo de explicación semejante en la substancia al de los modernos (5). Estos, en cambio, son pocos; y además, salvo algunas excepciones, de escaso valor teológico; y cuando lo tenen por rara excepción, se muestran indocumentados y, lo que es peor, desorientados y confusos en cuanto al verdadero punto de vista de la cuestión (6). Además de lo dicho, es de considerar que ya por el mero hecho de existir esa imponente serie de testimonios que nos describía Suárez, se ha de ver indirectamente que ni hay ni puede haber razones eficaces en favor de la opinión discordante. Pero en nuestro caso hay más. Examinadas a fondo las razones aducidas para poder apartarse de la tradición, se ve que son clara-

---

(1) *De fide*, disp. XIX, sect. II, n. 20.—Cfr. Salmanticenses, *de fide*, disp. IX, dub. IV, § II número 60.

(2) V. Estudios Eclesiásticos, n. 1, pgs. 19-40; n. 3. pgs. 162-183; n. 6, pgs. 113-133.

(3) Estudios Eclesiásticos, n. 9. pgs. 73-85.

(4) Véanse algunas indicaciones en Estudios Eclesiásticos, n. 3, pgs. 178-179 con las notas.

(5) Estudios Eclesiásticos, n. 1, pgs. 25-32.

(6) Estudios Eclesiásticos, n. 11, pgs. 282-302, principalmente pgs. 296-301.

mente insubsistentes. La tan decantada dificultad de la materia *pura potencia*, etc., es una simple *ignorantia elenchi*, como dicen las Escuelas; una voz elevada y potente, pero *extra chorum*, es decir, *extra quaestionem*. La de la renovación total de la materia ni se apoya en fundamento científico cierto ni, aunque éste lo fuese, se mantiene firme; porque, aun supuesta la renovación total de la materia, continúa explicándose sólida y razonablemente la identidad entre el cuerpo mortal y resucitado.

Por todas estas razones y prescindiendo de matices, nosotros, en nuestro insignificante pero leal parecer, no podemos menos de afirmarnos otra vez más en que dicha explicación es teológicamente *temeraria*, en lo cual no hacemos sino seguir ilustres ejemplos. Bien sabemos que recientemente se han fulminado más graves censuras; pero nos abstenemos tanto de aprobarlas como de desaprobarlas. Ha comenzado en España y fuera de España una fuerte reacción. En Francia mismo, donde hasta ahora la explicación moderna había despertado más simpatías, varones eminentes y de influjo han levantado con bastante energía la voz. No hace mucho, a fines de 1921, a propósito del tratado *de Novissimis* del R. P. Lépicier Ord. Serv. B. M. V., escribía el R. P. Hugon O. P.: «Un autre point que le docte Servite fait très bien ressortir, c'est l'*identité du corps* dans la résurrection, cette identité *numérique*, qui ne saurait être expliquée par la *seule identité de l'âme*. Il ne semble donc pas possible d'admettre la théorie du cardinal Billot» (1). El P. Lépicier, entre otras aserciones enérgicas, dice: «Ex quibus omnibus rite concluditur *certam Ecclesiae mentem esse* (subrayamos nosotros) ipsissimas defunctorum exuvias in ultima resurrecturas» (2). Esperamos que la voz autorizada de entrambos autores orientará y confirmará. No es verosímil que los Padres de Santo Domingo abandonen a Santo Tomás en cuestión teológicamente tan importante, y en la que el Santo Doctor ha adoptado una posición tan constante y definida; por más que no podía ser otra cosa en Santo tan santo y tan sabio, puesto que su posición es la posición netamente tradicional.

¿Qué más? De allá lejos, de fuera mismo de la Iglesia católica

---

(1) *Revue thomiste*, año 1921, pg. 318. Cfr. del mismo autor *Tract. dogmat.*, vol. IV, *de novissimis*, q. V, a. II, n. IV, pgs. 469-471 (París, 1920).

(2) *De novissimis*, q. VII, a. 4, n. 13, pg. 428 (París, 1921).

llegan noticias bien graves y que deben ser un «alerta» para los que incautamente se apartaron de la tradición. A fines de 1921, el pastor protestante Carlos Eduardo Douglas acusaba ante el Lord Obispo de Oxford al Doctor Enrique Dewsbury Alves Major, pastor asimismo protestante, de sostener una doctrina, concerniente a la resurrección, contraria a la religión cristiana. Defendióse el Doctor Major en una extensa carta dirigida al Lord Obispo. Acusado de falsear el pensamiento tradicional cristiano, parece que el Doctor Major debía haberse preocupado por hacer ver que éste no había sido bastante claro, ya fuese desde los tiempos primitivos ya desde más tarde, o bien que había fluctuado más o menos. Nada de eso. El Dr. Major no emprende ese camino, cerrado a quienquiera que conozca la tradición; y emprende otro, vedado a los católicos, pero que se comprende bien en un protestante. Su defensa es: «El pensamiento tradicional cristiano tocante al modo de la resurrección ha cambiado modernamente dentro de la Iglesia de Inglaterra.» Para ello coloca, una en frente de otra, dos series cronológicas de textos: una de toda la antigüedad, otra de teólogos modernos de la Iglesia anglicana que arranca de 1853, once años después que en el continente se había alzado una voz católica en contra de la sentencia tradicional. Toda la carta es digna de ser leída y sugiere abundantes y graves reflexiones. Vamos a citar algún fragmento: «... Ninguno que esté al corriente del actual pensamiento teológico, negará, a lo que creo, que estos extractos son lo típico de las creencias y doctrinas de nuestros modernos y cultos profesores dentro de la Iglesia de Inglaterra. Son tan típicos de nuestro tiempo como los extractos, que he dado, de los Padres y Reformadores lo son del suyo. Ninguno, sin embargo, podrá menos de observar la diferencia enorme que entre esas dos series de citas existe. La enseñanza de estos modernos teólogos ingleses constituye en sus aserciones y consecuencias una negación absoluta de la doctrina católica, en cuanto al modo de la resurrección de los muertos. Porque, si hay doctrina que pueda adecuadamente coincidir con aquellas tres grandes notas de catolicidad, en que insiste S. Vicente de Lerins en su *Commonitorium* (cf. especialmente c. 2)—antigüedad, universalidad y consentimiento—es la doctrina de la resurrección de la carne; doctrina sostenida por toda la Iglesia desde el siglo primero hasta el décimo nono, y que aun hoy lo es por la mayoría de los cristianos del mundo entero. Pero parece

claro, al examinar los extractos de nuestros modernos teólogos ingleses, que la doctrina acerca del modo de la resurrección que ellos defienden, no es la tradicional doctrina católica de la resurrección de la carne, a la cual nosotros hemos llamado «la resurrección de los despojos» (*the resurrection of relics*) ;ni tampoco es la versión espiritualizada de la misma doctrina, que fué enseñada por Orígenes y nosotros hemos designado «la teoría del germen de la resurrección». No nos importa ahora precisamente dilucidar cuál sea el modo exacto de explicar la resurrección de los muertos, que sostienen estos teólogos ingleses; pero lo que sí es muy claro es lo que no sostienen; y precisamente lo que no sostienen es la doctrina católica sobre el modo de la resurrección de los muertos... A algunos les parecerá deplorable el declararse vencidos en una doctrina católica; pero a mí, la manera con que se declaran vencidos aquellos que todavía profesan poder sostener se exija el sostener en su integridad la totalidad de la fe católica tradicional, me parece más grave, porque es un pecado contra la sinceridad» (1).

El comentario se impone por sí mismo; y nosotros no sabemos ni queremos añadir sino una breve reflexión: Miradas inteligentes y escrutadoras observan desde fuera los movimientos del campo católico. ¡Dios nos libre de ciertos aplausos y comentarios protestantes!... Si bien no serían justos, entre otras fuertes razones, porque darían más importancia de la que parece merecer, a una reducida fracción disidente. La cual sin embargo, a nuestro entender, ha durado demasiado tiempo; y hora es ya de que desaparezca, para que brille pura y sin mezcla en todas las inteligencias la veneranda doctrina de nuestros mayores.

F. Segarra.

---

(1) *The Doctrine of the Resurrection of the Body, Documens Relating to the Question of Heresy raised against the Rev. H. D. A. Major...* issued by the Right Rev. H. M. Burge, D. D., Lord Bishop of Oxford, II Reply..., pgs. 46-48 (London-Oxford, 1922).

DOCTRINA MÍSTICA DEL V. P. LUIS DE LA PUENTE

(2.º)

El libro de la *Guía Espiritual*, que hemos tomado como núcleo de la doctrina mística del P. La Puente (1), es, al decir del venerable autor, «una sciencia abreviada de todas las cosas que pertenecen a la vida espiritual, y una guia práctica», «no tanto de pecadores que pretenden salir de su mal estado, justificándose por la penitencia, cuanto de aquellos que han hecho sus diligencias para alcanzar la verdadera justicia, y pretenden durar y crecer en ella, caminando con fervor por las tres vías que llaman purgativa, iluminativa y unitiva, hasta llegar a lo supremo de cada una» (2).

Dos partes comprende la vida espiritual «que llamamos vida activa y contemplativa, en cuyas obras está nuestra perfección». Lo mismo en la vida activa que en la contemplativa se distinguen tres grados: el de los principiantes, el de los aprovechados y el de los perfectos. El P. La Puente pretende dar en la *Guía Espiritual* una suma de la ciencia del espíritu «para guiar a los deseosos de la perfección espiritual en todo lo que han de hacer para salir con ella, desde el estado de principiantes en la vida activa y contemplativa, hasta el estado de perfectos en ambas vidas». Y esta pudiera haber sido la traza de este libro, dice él: «tratando primero de todo lo que pertenece a los principiantes en ambas vidas activa y contemplativa; después, lo que toca a los que aprovechan, y [finalmente lo que toca] a los perfectos». Pero el autor, mirando a las materias más que a las personas, se decidió por otra división en cuatro tratados: los tres primeros dedicados a la vida contemplativa; el cuarto, a la vida activa.

Las obras de la vida contemplativa, según San Bernardo, son: «lec-

(1) Estudios Eclesiásticos, abril de 1924, págs. 1-27.

(2) Advertencia.—*Al cristiano lector.* Cito por la edición de 1614, Madrid, Viuda de Alonso Martín. «Emendada en esta segunda impresión por el mismo autor», dice la portada.

ción de libros sagrados y devotos; meditación de los divinos misterios; oración en que se piden a D os sus dones; y amorosa contemplación de sus grandezas». El P. La Puente junta en un solo tratado la lección y meditación, antepone a todos el de la oración, y resultan así con este orden los tres tratados de la vida contemplativa: 1.°, del trato familiar con Dios por la oración y de las visitas de Dios en ella por sus inspiraciones; 2.°, de la sagrada lección y meditación con que se alcanza el conocimiento de sí mismo, de Cristo Nuestro Señor y de sus Santos, y de Dios por las cosas criadas, con los fervorosos afectos que los acompañan; 3.°, de la perfecta contemplación y unión con Dios. Mas «porque la perfecta oración y contemplación no puede ser estéril», añade el Padre un cuarto tratado de las principales obras de la vida activa en todo género de virtudes: las cuales, en un grado menos perfecto, disponen para la vida contemplativa, y en otro más perfecto, son frutos de ella. De ambos grados, y de la consideración práctica con que se acompañan, y de la vida mixta que saca de la contemplación lo que ha de enseñar a otros, escribe el P. Luis en el último tratado.

Por estas palabras, casi todas del autor (1), se adivina que en el desarrollo de este plan, claro y armónico en conjunto como todos los del P. La Puente, fácilmente ha de haber alguna mezcla de materias y repetición de ideas. Lo lleva consigo el asunto mismo de los diferentes tratados en que la oración se enlaza íntimamente con la meditación y no menos con la contemplación. Y lo lleva además el propósito del autor de servir de guía a personas de estados muy diferentes.

«Y de aquí es, dice, que este libro, como ha de ser guía para personas de estados tan diferentes y desiguales en la virtud, abraza materias también muy desiguales, levantándose a veces a más perfección de la que pueden tener los principiantes según su estado, aunque no más alta de la que pueden y deben desear y pretender, si no es cuando se realza a lo muy raro y extraordinario que Dios suele conceder a sus escogidos por singular privilegio. Pero a todos está bien leerlas todas, para abrazar luego las que son más proporcionadas a su estado y pretender las que son más excelentes, y admirarse de las que son más raras, venerando lo que no entendieren, pues ha-

(1) En la advertencia *Al cristiano lector* y en la *Introducción* general.

brá otros que lo entiendan y lo gocen, y procurando hacerse tales que no sean indignos de semejantes favores; porque la mano del Señor no está abreviada, y puede hacer a los presentes las mercedes que hizo a los pasados; y ninguna alma hay que no sea capaz del bien que Dios hace a otra, si ella se dispone a recibirle por los medios que el divino espíritu la inspira, al modo que se dirá en el discurso de este libro» (1).

Hénos aquí de golpe metidos en una o varias de las cuestiones que hoy más se discuten entre los que escriben de Mística. ¿Es deseable la contemplación? ¿Somos todos llamados a ella? ¿Podemos merecerla? ¿Es necesaria para la perfección y para la santidad?

Antes de examinar el texto citado y de recoger otros que le declaren y confirmen, será bien hacer algunas advertencias generales sobre la terminología que en estas materias emplea nuestro autor. Lo primero, según ya se ha visto, el P. La Puente distingue entre «vida contemplativa» y «contemplación». La vida contemplativa abarca para él, como para San Bernardo, cuatro ejercicios u obras principales: lección, meditación, oración y contemplación. La contemplación, por tanto, es una parte de la vida contemplativa, la más elevada. De ordinario el P. La Puente la contrapone a la meditación. No faltan sin embargo pasajes en que parece tomar ambos términos por equivalentes (más todavía el de oración y contemplación), y en el Comentario al Cantar de los Cantares se hallan por lo menos dos, que citaremos adelante, en que la meditación se halla comprendida bajo el nombre genérico de contemplación.

Lo que hace frecuentemente en la Guía, lo mismo que en el Comentario de los Cantares, es *calificar* la contemplación, llamándola «sobrenatural» o «totalmente sobrenatural», o «perfecta», o «fervorosa». Repetidas veces también, habla de contemplación «extraordinaria», y una vez cuando menos, de «nuestra ordinaria contemplación», pero contraponiéndola expresamente a la meditación (2). Nunca, que yo haya advertido, habla de contemplación «adquirida»; ni tampoco de contemplación «infusa», con estos nombres.

Respecto de la palabra «mística», conviene advertir que el P. La Puente no la usa como sustantivo, sino como adjetivo solamente:

---

(1) Advertencia.—*Al cristiano lector.*

(2) *Guia*, tratado III, cap. III, § 2.

«ciencia mística»; «mística teología». Aun como adjetivo, nunca, que yo recuerde, habla el Padre de «vía» ni de «vida mística»; como tampoco de actos o estados místicos; ni de contemplación mística. No digo que estas denominaciones sean defectuosas, sino que el P. La Puente no las usa.

Además, para él, la ciencia mística o la Teología mística equivale a la «ciencia espiritual» o «ciencia del espíritu», y abarca, por consiguiente, todo lo que se refiere a la vida espiritual en sus dos partes, activa y contemplativa (1).

Si ahora releemos el pasaje que arriba copiábamos, tomado de la advertencia «Al cristiano lector», notaremos que el Padre distingue en él tres clases de gracias o medios para la perfeccion: primera, las proporcionadas al grado de la vida espiritual en que el lector se encuentra; segunda, otras más excelentes; tercera, algunas muy raras y extraordinarias. Las primeras deben abrazarse desde luego; las segundas pueden y deben desearse y pretenderse; en cuanto a las terceras, todos deben admirarlas, venerando lo que no entendieron. ¿Cabe algo más? Sí; procurar hacerse tales que no sean indignos de semejantes favores, teniendo en cuenta estos dos principios: 1.°, la mano del Señor no está abreviada; 2.°, «ninguna alma hay que no sea capaz del bien que Dios hace a otra»; con una condición «que se disponga para recibirle por los medios que el divino espíritu la inspira».

Entre esas gracias más excelentes, que todos los lectores de la *Guía espiritual* pueden y deben pretender, ¿se cuenta también la de la contemplación perfecta o infusa? ¿Indican las últimas cláusulas que, en la mente del P. Luis, todos somos llamados a lo más alto de la contemplación? Pudiera ser; pero de suyo ser «capaz» de recibir un don es cosa muy distinta de ser «llamado» a recibirle. En todo caso el texto es demasiado general y conciso, para que podamos tomarle como decisivo.

Lo que desde ahora podemos dar como resuelto es que, en sentir del P. La Puente, la contemplación es deseable, con alguna reserva

---

(1) Véase el comienzo de la Introducción al tratado II, y el fin de la Introducción general que en la edición de 1614 dice de este modo: «Con lo cual quedará declarado todo lo que pertenece a la vida activa y contemplativa, y a la compuesta de entrambas, lo que otros llaman mística teología, así especulativa como práctica.» Verdad es que la razón de este nombre la pone él en lo que hoy propiamente llamamos místico. Cf. *Introducción general*, al principio.

respecto a «lo muy raro y extraordinario que Dios suele conceder a sus escogidos por singular privilegio».

Algo más detenidamente toca los puntos indicados, en la «Introducción» al tratado tercero: «De la perfecta contemplación y unión con Dios».

«Aunque este tratado, dice, como lo da a entender el título, se escribe principalmente para las personas a quien nuestro Señor ha hecho merced de levantar al estado perfecto de la vida contemplativa y vía unitiva, o con especial vocación las llama para que suban a ella; con todo eso, los demás podrán leerle con provecho, no sólo para admirarse y gozarse de las grandezas de nuestro soberano Dios y de los regalos y favores que hace a sus escogidos en esta vida, como prendas de los que todos esperamos recibir en la otra, sino también porque *los que han pasado por los ejercicios de oración y meditación que se han puesto en los tratados precedentes*, como tengan humilde resignación en la divina voluntad para contentarse con cualquier cosa que les diere, *bien pueden procurar*, cuanto es de su parte, estribando en la divina gracia, *subir a lo más alto de la vida espiritual que les sea posible*, diciendo con generoso corazón aquello de los Cantares: *Dixi, ascendam in palmam et apprehendam fructus ejus* (Cant. 7, 8)... Con mucha razón podemos comparar la vida espiritual a la palma... porque en sus principios tiene muchas asperezas y dificultades; mas, como va subiendo y creciendo, se va dilatando y ensanchando, como la palma, y en su cumbre tiene copiosos frutos, y muy dulces... El fin de subir a la cumbre de la vida espiritual ha de ser, no sólo para coger los frutos propios de la contemplación, que son los heroicos actos de la vía unitiva que se pondrán en este tratado, sino también los admirables frutos que producen las demás virtudes arrimadas a ella, de que se dirá en el tratado cuarto...»

«Pero hase de advertir, añade en seguida nuestro autor, y conviene tomarlo en cuenta desde ahora, que a esta cumbre [de la vida espiritual], como dice Ricardo, no suben todos de una manera. Porque unos suben con facilidad, volando, como los pájaros que David llama solitarios sobre el techo; otros van con trabajo trepando, como las lagartijas, de quien dice Salomón que estribando en las manos andan en el tejado de los palacios del rey. Item: algunos suben por gracia y enseñanza de solo Dios, sin medio de otros hombres, como subió San Pablo, que fué arrebatado hasta el tercero cielo: y el divino Hieroteo, de quien dice San Dionisio, *quod erat patiens divina*, que recibía las cosas divinas, no trabajando ni buscando, sino recibiéndolas de Dios. Pero este modo es extraordinario y no se concede sino a muy pocos, o porque han de ser maestros y columnas de la Iglesia, o porque nuestro Señor quiere hacerles esta gracia singular, para recrearse con ellos. Porque de ley ordinaria se sube con tres ayudas: la primera y principal es la ilustración y enseñanza interior de Dios; la segunda es la dirección exterior de algún maestro diestro en esta ciencia, y a esta pertenece la lección de los libros que tratan de ella; la tercera es nuestra propia industria y diligencia en aquellas cosas

que dependen de nuestra libertad y están a nuestra cuenta, procurando subir a la palma, si no volando, a lo menos trepando, y aplicando la industria, con la divina gracia, no tanto a lo muy alto de la contemplación que no está en nuestra mano, cuanto a lo más bajo que es camino ordinario para ello, como es la mortificación de sí mismo, la limpieza de corazón, el ejercicio continuo de oración y meditación y otras diligencias especiales...» (1)

Tres clases de lectores distingue en esta Introducción el autor: primera de los que han sido levantados al estado perfecto de la vida contemplativa y vía unitiva; segunda de los que con especial vocación son llamados para que suban a ella; tercera de los que, habiendo pasado por los ejercicios de oración y meditación que se han puesto en los dos primeros tratados, no sienten todavía esa especia vocación. Supone, pues, aquí el P. La Puente, que no todos son llamados a la perfecta contemplación, con llamamiento especial, digamos con llamamiento interior próximo (2), a lo menos desde el principio de la vida espiritual. ¿Son llamados al menos con llamamiento interior remoto o siquiera con llamamiento objetivo? Así pudiera creerse por lo que en seguida se dice, que los tales «bien pueden procurar, cuanto es de su parte, estribando en la divina gracia, subir a lo más alto de la vida espiritual que les fuere posible». Pero adviértanse dos acotaciones que pone el mismo P. La Puente: 1.° que esto ha de ser con humilde resignación, para contentarse con cualquier cosa que Dios les diere; 2.°, que a lo más alto de la vida espiritual, a la cumbre de la palma, no suben todos de una manera. Y pone, aunque con menos distinción, las que ya en el artículo anterior, copiamos del librito de los Sentimientos: «Hay cuatro maneras para subir a esta altura y unión con Dios, por las cuales una alma, en diferentes tiempos, puede subir: 1.°, por discursos, como hombres, subiendo por las escaleras de las criaturas y de las obras de Dios; 2.°, como lagartija,

---

(1) Creo haber entresacado con toda fidelidad lo más expresivo de toda esta breve *Introducción*.—La contraposición de las últimas palabras se hace entre «lo muy alto de la contemplación» y «lo más bajo», no precisamente de la contemplación, sino de la vida espiritual: la mortificación de sí mismo, la limpieza de corazón, etc. Nótese bien: la palma es la vida espiritual: la cumbre de la palma es la unión con Dios por conocimiento y amor. En esa cumbre están los frutos de la contemplación, como también los de las otras virtudes. Pero la contemplación o mejor el ejercicio de la contemplación no es propiamente la cumbre, sino un modo de subir a ella, y no el único.

(2) Recuérdense las definiciones nominales consignadas en el artículo 1.°, Estudios Eclesiásticos, abril de 1924, pág. 7.

por ejercicios y obras de obediencia, de penitencia y de misericordia con los prójimos; 3.º, como ave, por fervorosos afectos, fundados en la simple inteligencia de los atributos de Dios y beneficios suyos; 4.º, sed raro, per raptum, sicut Paulus: Raptus sum in paradisum» (1).

¿No dice aquí terminantemente nuestro asceta que, para subir a la cumbre de la perfección, a la unión con Dios, no es necesaria la contemplación? La contemplación, nótese bien, no es la cumbre; es un modo de subir a ella, y no el único, a juicio del P. La Puente.

Recojamos dos fórmulas importantes que aparecen en las palabras de la Introducción: 1.º Lo muy alto de la contemplación no está en nuestra mano, aun contando, ya se entiende, con la gracia corriente de Dios Nuestro Señor. 2.º La mortificación de sí mismo, la limpieza de corazón, el ejercicio continuo de oración y meditación y otras diligencias especiales, son camino ordinario para lo muy alto de la contemplación. Parece bastante claro que lo que aquí dice el P. La Puente es, que los que con diligencia y fidelidad ponen los medios de mortificación y oración común, ordinariamente llegan a lo muy alto (2) de la contemplación. ¿Se sigue de esto que en su sentir todos los cristianos sean llamados a la alta contemplación? Ante todo recuérdese que en la «Guía espiritual» no hablà con todos los cristianos; mucho menos en el Tratado tercero. Habla con los que ya se han ejercitado en la oración y meditación. Además, el Padre no dice que infaliblemente los que sean fieles llegarán, sino que «ordinariamente» llegarán.

Pero ¿no hay en las Obras del P. La Puente pasajes en que de propósito plantee y resuelva la cuestión discutida? Sí, por cierto, y, en buena hermenéutica, con arreglo a esos textos habrá que interpretar lo que incidental o sumariamente apunte en otros, mientras no se pruebe que en textos posteriores rechaza su primera opinión. Examinemos algunos de esos pasajes. El capítulo IV del tratado primero de la «Guía» se titula: *Cómo la oración es don de Dios, y hay un don*

---

(1) No es posible precisar si se escribió primero lo que se lee en la «Guía» o lo que se lee en los «Sentimientos», ya que el párrafo copiado pertenece a lo que pudiéramos llamar adiciones a los Sentimientos primeros. En lo sustancial no parece haber diferencia entre ambos pasajes.

(2) Acaso hay que decir «a lo alto de la contemplación» o simplemente «a la contemplación». Parece en efecto que lo que el P. La Puente quiere aconsejar en el pasaje citado es que procuremos subir a la palma aplicando nuestra industria, no tanto a lo muy alto *de ella*, que es la contemplación, cuanto a lo más bajo que es la mortificación y meditación.

general para todos y otro más especial, y a qué suerte de personas se comunica; el modo de aprovecharnos de ambos y de aparejarnos para tener bien oración». Parece que aquí se plantea de propósito la cuestión que antes acaso se envolvía en otra más general.

Que la oración, toda oración que merezca este nombre, sea don de Dios, es cosa que nadie puede poner en duda, como el P. La Puente prueba muy bien, desentrañando magistralmente aquellas palabras de San Pablo: «El Espíritu Santo ayuda nuestra flaqueza; y, como no sabemos orar como conviene, el mismo Espíritu pide por nosotros con gemidos que no se pueden declarar». De aquí concluye que «ninguno se ha de tener por excluído deste don de la oración; porque, como todos tenemos necesidad dél, por nuestra ignorancia y flaqueza, y somos hijos de Dios por la naturaleza que nos dió a imagen suya, con título para poder ser hijos suyos por gracia; así, todos son capaces deste don y a todos le ofrece nuestro Padre celestial»...

—«Verdad es, prosigue un poco más abajo, que hay otro espíritu de oración más especial, que añade sobre el ordinario grande abundancia de ilustraciones e inspiraciones celestiales, con las cuales el Espíritu Santo hace esta obra con grande frecuencia y excelencia dentro de nuestros corazones, y él mismo nos despierta, llama y provoca a que entremos en su presencia, y nos pone en la boca las palabras que hemos de decirle, y la confianza, reverencia e instancia con que hemos de pedirle, y hace que nuestra oración sea toda espiritual, como es el espíritu de quien procede. Y este don de oración, como dice San Laurencio Justiniano, no se concede a todos, ni todos llegan a tanta alteza, ni gozan de tan estrecha familiaridad; aunque ordinariamente la culpa es nuestra, porque no usamos bien del don ordinario que a todos es concedido. Y pues Dios no es escaso en dar sus dones, no has de ser corto en pretenderlos con la excelencia que él suele comunicarlos».

Varias cosas interesantes debemos subrayar en las palabras trascritas: 1.ª, el don especial de oración añade sobre el ordinario «grande abundancia de ilustraciones e inspiraciones celestiales con las cuales el Espíritu Santo hace esta obra con grande frecuencia y excelencia». 2.ª, este don no se concede a todos: el P. La Puente invoca en este punto la autoridad de San Lorenzo Justiniano. 3.ª, ordinariamente la culpa de que no se nos conceda es nuestra: «ordinariamente»; puede por tanto haber casos en que sin culpa no tenga uno ese don especial de oración. 4.ª, pues Dios no es escaso en dar sus dones, no hemos de ser cortos en pretenderlos; «con la excelencia que

él suele comunicarlos», añade el siervo de Dios, o para indicar que ese don especial de oración es frecuente, o para que lo pretendamos, no en aquel grado «muy raro y extraordinario que Dios suele conceder a sus escogidos por singular privilegio»; sino en otro, excelente también, y muy excelente, en que suele comunicarle aun sin especial privilegio.

«A tres suertes de personas particularmente comunica el Señor este don especial de oración, añade el P. La Puente, determinando de algún modo quiénes, a su entender, son llamados con vocación especial a ese modo de oración: a los que tiene escogidos para muy altos grados de santidad en su Iglesia o para ser guías y maestros en ella... a los cuales hace de su real cámara, dándoles la llave dorada del espíritu de oración; a los religiosos y personas que totalmente dejan cuanto tienen por dedicarse al trato interior con Dios...; finalmente, a las personas muy ejercitadas y afligidas con varios géneros de trabajos y con gran sufrimiento en ellos, alentando y premiando con esto su paciencia»... «Y generalmente, concluye nuestro autor, como tal don, con esta especialidad, es a modo de gracia *gratis data*, dale nuestro Señor a quien quiere y como quiere, para decubrir los tesoros de su inestimable caridad y los regalos que tiene guardados para sus amigos en el cielo, pues tan afable se muestra con ellos en la tierra» (1).

La especialidad de que aquí habla el P. La Puente ¿será aquel grado muy raro y extraordinario de oración a que parece aludir en la advertencia al cristiano lector, reservado sólo para algunos privilegiados?

Creíble es que en la mente del autor estuviera ese grado altísimo de oración, sobre todo al relacionarle con las gracias *gratis datas;* pero por otro lado no faltarán quienes en la descripción general de ese don especial de oración, además de la contemplación infusa, vean un trato con Dios más íntimo y familiar que el ordinario, cual le pudiera Dios comunicar en el ejercicio fervoroso y constante de la meditación.

Explícitamente respecto de la contemplación infusa, propone el P. La Puente la cuestión en el tratado III, capítulo II, y la resuelve

(1) *Guía*, I, cap. IV, p. 1.

por estas palabras en el encabezamiento: *De las cosas que preceden a la* perfecta *contemplación, y cómo es don especial de Dios, aunque no se da a todos, y las causas desto.* Empieza el fervoroso maestro de espíritu por alentar a los que de algún modo se sienten llamados con esa vocación, mejor dicho a todos sus lectores, según la advertencia que se hace en la Introducción.

«La contemplación, dice, es como espía y explorador de lo que hay en el cielo...; mas como ella también es tierra de promisión..., es menester que vayan delante otras espías y exploradores que descubran lo que en ella pasa y gusten algo de lo que ella gusta y pongan ganas de poseerlo con entereza. Estos son los ejercicios menos perfectos de la vida contemplativa...; porque con la lección y meditación de los divinos misterios, por medio de nuestros discursos, no solamente rastreamos la grandeza de los bienes que gozaremos en la contemplación y unión con Dios, sino también gustamos algo de estos bienes; y con la oración los pedimos y alcanzamos»... He aquí de alguna manera la vocación especial de Dios para la contemplación. No la desoigamos, nos dice el P. La Puente. «Quien dió a los exploradores algunos frutos de la tierra para que los gustasen, tiene deseo de entrarles en ella para que con quietud la posean y gocen. Tierra se llama de promisión, porque Dios la ha prometido; y si peleas valerosamente, confiando en la divina gracia, alcanzarás cumplimiento entero de la promesa».

Bien se ve por estas animosas palabras si el P. La Puente considera deseable el don de la contemplación infusa. Pero, después de animar al lector a huir el extremo de la desconfianza.

«Has de mirar mucho, le dice, no caigas en el otro de la presunción, pensando que podrás alcanzar lo que deseas por solas tus industrias o sin haber enviado los exploradores que dijimos, ni habiendo precedido otras muchas diligencias; porque estos pensamientos son errores y engaños muy perjudiciales». Que si «la oración y meditación no se pueden ejercitar como conviene sin especial ayuda de Dios..., cuánto más la contemplación, que es más perfecta, tendrá necesidad de mayor luz y favor del cielo y de especial vocación o llamamiento interior que traiga consigo las ayudas bastantes para ella». Así fueron llamados Moisés, la Esposa, San Juan Evangelista. «Y si ninguno entraba en la presencia del rey Asuero, sin ser llamado, menos podremos entrar en la presencia del rey celestial para contemplar su divino rostro, y hablarle con familiaridad sin ser llamados con vocación especial, sin la cual ni tendremos fuerza con que entrar, ni ojos con que verle, ni oídos con que oírle, ni lengua con que hablarle, ni ciencia y discreción para conversar con él; porque todo esto excede a nuestra capacidad, y la vocación suple la falta della, comunicándonos la sabiduría que es menester para esta obra».

Además «se ha de entender que esta vocación no hace toda su

obra junta y de un golpe, sino va por sus grados y poco a poco, deteniéndonos algún tiempo en los ejercicios de la lección y meditación y en la oración ordinaria, probando nuestra longanimidad y perseverancia, hasta que seamos dignos de que nos llame a los ejercicios más secretos de la íntima contemplación y unión».

El nombre mismo de vocación *especial*, que el P. La Puente emplea, parece indicar bastantemente que, en su sentir, la gracia de la contemplación no se ofrece a todos; pero de propósito propone el problema en el párrafo tercero del capítulo que venimos analizando.

«De aquí, escribe, podemos comenzar a descubrir las causas por qué muchos no alcanzan la gracia de la perfecta contemplación, las cuales son en dos maneras: unas con culpa, otras sin ella. Las primeras, que son más ordinarias, se reducen a las cuatro que recogió el santo Job...» De las segundas, no culpables, dice así el P. Lapuente: «Una es la mala disposición o complexión natural que es inhábil para ella, si no se doma y habilita por la mortificación.» Verdad es, añade a renglón seguido con San Gregorio, que «ninguno debe desconfiar, si hace de su parte lo que puede para recibir los dones de Dios: porque así como el amor divino saca al contemplativo de su recogimiento...; así también el temor de Dios, a modo de áncora, refrena el natural inquieto, y le hace estar sosegado en la oración y trato interior, por ver la necesidad que tiene de semejante ejercicio; y frecuentándole con humildad, aunque sea por breves ratos, quizá recibirá de gracia el don a que repugnaba su naturaleza».

Pero «la última causa de no dar Dios esta gracia especial, escribe nuestro autor, es el orden de su providencia en el gobierno de la Iglesia, en la cual, como dice San Pablo, hay varios ministerios, a semejanza del cuerpo del hombre que tiene varias partes con diversos oficios, y no todos pueden ser ojos, ni todos manos o pies... Y proporcionalmente, para bien del cuerpo místico de la Iglesia, importa que unos sean como ojos ocupándose en las obras de la vida contemplativa; otros sean como manos, dedicándose a las obras de la vida activa para bien de los prójimos, y otros como pies, ejercitando oficios más humildes para servicio de los demás; pero de tal manera, que cada uno ayude a su prójimo con el ministerio que está a su cargo, cuya distribución principalmente pertenece a la divina providencia que ejecuta su traza por la interior vocación y por otras señales que da de su voluntad, escogiendo unos para que sigan principalmente la parte de Marta, otros la parte de María, y otros para que las junten ambas; aunque a todos ofrece la gracia de la oración y trato interior que les conviene para hacer con provecho sus ministerios, y ésta deberíamos todos aceptar y procurar, esperando de la divina liberalidad que nos dará la parte de la vida contemplativa en el grado y con la frecuencia y continuación que más nos conviniere, aplicándonos a ella, como dice San Agustín, por todo el tiempo que otras ocupaciones de necesidad o caridad y de obediencia nos dieren lugar» (1).

---

(1) *Guía espiritual*, III, cap. 2.

Tenemos, según el texto copiado, que, en sentir del P. La Puente, algunos no alcanzan la contemplación, y esto sin culpa suya, por una de dos causas principalmente: o por mala complexión natural que es inhábil para la contemplación, aunque, si por un esfuerzo grande los tales frecuentaran la oración, «*quizá* recibirían de gracia el don que repugnaba su naturaleza»; o por la disposición de la divina providencia, que elige a unos para un estado y a otros para otro, y, por consiguiente, también para diferentes ejercicios y dones diferentes.

Nunca que sepamos, retractó el P. La Puente lo que de propósito escribió en este lugar. Lo que publicó en la primera edición de la «Guía» en 1609, volvió a publicarlo con todas sus letras en la edición de 1614, «emendada en esta segunda impresión por el mismo autor». Y un año después, el de 1615, en la *Vida* que escribió del P. Baltasar Alvarez, bien lejos de retractar nada de lo dicho, declaró su sentir en términos tales, que a muchos podrán hoy parecer sugeridos por el ambiente que respecto a la oración del P. Baltasar y de ciertos discípulos suyos se había formado en algunas casas de la Compañía... Ha tratado en los capítulos 13 y 14 «del señalado don de oración y contemplación» que Dios Nuestro Señor concedió al P. Baltasar Alvarez; y en el capítulo 15, queriendo hacernos ver «cómo (el Padre) entró en este modo de oración por especial vocación de Dios», empieza por tratar la cuestión en tesis general, con palabras que, aunque un poco largas, conviene trasladar aquí casi en su totalidad, porque son terminantes y significativas como pocas.

«Es, dice, tan soberano bien el trato íntimo y familiar con Dios Nuestro Señor y el don de la quieta y perfecta contemplación, cual se ha pintado, que no pudo el P. Baltasar, como él mismo lo dice en su relación, subir a ella, si no es por especial vocación del mismo Señor, el cual llama a los que quiere y cuando quiere, y de la manera que quiere, sin que para esto haya lugar, ni año, ni tiempo determinado, sino sola su voluntad santísima, cuyos deleites son conversar con los hijos de los hombres. Pero con unos más familiarmente que con otros por especial gracia y privilegio que llamamos vocación, y es una inspiración y moción o afición grande que imprime en el alma, inclinándola a este modo de orar tan levantado, comunicando la aptitud y caudal para seguirle; porque ni todos son llamados para esto, ni tienen aptitud para ello, ni les conviene temerariamente arrojarse con presunción a pretenderlo. Y aunque Nuestro Señor, por especial privilegio y favor, a algunos desde la niñez o desde su primera conversión, los levanta de repente y de primer voleo a esta oración tan alta, y a veces, a cosas muy extraordinarias; pero, en lo ordinario, no suele comunicarle sino a los que se han ejercitado en la oración por meditaciones y

discursos cerca de los divinos misterios, para la cual casi todos tienen vocación o inspiración, más o menos, conforme a su capacidad. Y de esto tenemos un dibujo que lo declara admirablemente en lo que sucedió a Moisés y a su pueblo junto al monte Sinaí. Porque el pueblo desde lejos veía y oía las voces, truenos, sonidos de trompeta, llamas de fuego y humo que había en el monte; y atemorizados dijeron a Moisés: *Háblanos tú, y no el Señor, porque no perezcamos* (Exod. 20, 18); y él les consoló diciendo que aquello se había hecho para que se fundasen en temor de Dios y no le ofendiesen. Después llevó consigo más cerca a su hermano Aarón y otros setenta ancianos de Israel, los cuales vieron a Dios de pie sobre un estrado de piedra de zafiro, que se parece al cielo cuando está sereno (Exod. 24, 10). Luego entró Moisés en la oscuridad y niebla, donde estuvo seis días; y al séptimo le llamó Dios; y cubierto de niebla subió a la cumbre del monte, donde estuvo cuarenta días, conversando con el Señor con extraña familiaridad, como un amigo con otro, y le mostró su divino rostro con la claridad que en esta vida mortal puede ser visto (Exod. 24, 16 etcétera; 33, 12).

«Pues a este modo se ha de entender lo que pasa en el pueblo cristiano. Porque la multitud de los fieles, que es como chusma de menos capacidad o de mucha ocupación en varios negocios, solamente son llamados para oraciones vocales y para considerar y ver, cómo desde lejos, algunos divinos misterios, especialmente aquellos que causan temor santo de Dios y espanto de su rigurosa justicia, para que se aparten de pecados, hagan penitencia y reformen su vida, como son los que enseña la fe del juicio e infierno y otros castigos que Dios ha hecho. Pero otros fieles hay figurados por los setenta ancianos, que son llamados de Dios para acercarse más a El con los ejercicios de la oración mental, con meditaciones más profundas de los divinos misterios y afectos más encendidos de amor y confianza, y llegan a conocerle por sus obras, las que tiene debajo de los pies, y por la hermosura del cielo con sus estrellas y planetas, discurriendo y sacando de aquí las grandezas del Criador, y aficionándose a servirle por lo que El merece y el bien que les hace; y de este género son las personas religiosas y seglares que van por el camino ordinario de la oración mental...

«Pero otros pocos hay, figurados por Moisés, a quien Nuestro Señor, con vocación más especial, levanta al supremo grado de la oración y unión con su divina Majestad, y los mete en sus tinieblas celestiales y en aquella niebla que ciega los ojos para no ver las cosas del mundo, y los abre para ver a su Criador, con quien tienen trato muy familiar y regalado; unos más y otros menos, según que el Señor se digna de comunicarse a sus criaturas; pero, antes que los levante a lo supremo, las detiene seis días en otro grado más bajo, donde pruebe su paciencia y se vayan ejercitando y disponiendo para recibir lo más alto. Tales habían de ser, como ya se ha dicho, los maestros del espíritu que han de gobernar, como otro Moisés, al pueblo cristiano y a los que tratan de andar por este camino de la oración» (1).

Libre es cada cual, mientras la Iglesia nada resuelva en este punto,

(1) *Vida del P. Baltasar Alvarez*, cap. 15.—Edición 1.ª Madrid, 1615.

para pensar que el P. La Puente se equivoca en lo que acaba de decirnos. No tratamos ahora de saber, si tiene o no razón en lo que enseña. De lo que no se puede dudar es de que, en su sentir, no todos en el pueblo cristiano son llamados a la altura de la contemplación. Lejos de eso, el eminente místico afirma categóricamente que «la multitud de los fieles... solamente son llamados para oraciones vocales y para considerar y ver, como desde lejos, algunos divinos misterios»; que otros fieles, figurados por los setenta ancianos son llamados de Dios para acercarse más a El con los ejercicios de la oración mental... «y deste género son las personas religiosas y seglares que van por el camino ordinario de la oración...» Finalmente que, «otros pocos hay, figurados por Moisés, a quien Nuestro Señor, con vocación más especial, levanta al supremo grado de la oración y unión con su Divina Majestad.»

Según eso, en sentir del P. La Puente, ¿son pocos los llamados a la contemplación? Parece terminante el texto que se acaba de copiar. Ni se diga que en él se trata solamente del supremo grado de la contemplación. Porque, primeramente, el Padre habla del «supremo grado *de oración*», por el cual puede entenderse toda contemplación perfecta o infusa, en contraposición a la oración discursiva. Luego, a continuación de esa expresión, se dice que los admitidos, a semejanza de Moisés, en la niebla misteriosa, tienen con el Señor trato familiar y regalado, *unos más y otros menos;* y que *antes que los levante a lo supremo, los tiene en otro grado más bajo...*» En cambio respecto del grupo segundo, para nada se mienta la contemplación, aunque sí se habla de «meditaciones más profundas de los divinos misterios», y de «afectos más encendidos de amor y confianza.» Por fin, la oración de que aquí se habla es «el trato íntimo y familiar con Dios Nuestro Señor y el don de la quieta y perfecta contemplación cual se ha pintado» en los capítulos 13 y 14, y cual le concedió el Señor al P. Baltasar Alvarez. Ahora bien en los capítulos 13 y 14 no se pinta exclusivamente el grado supremo de la contemplación, ni se hace hincapié en que fuera precisamente ese grado supremo el que el Señor concedió al P. Baltasar Alvarez.

Es verdad, sin embargo, que, a juicio del P. La Puente, la oración en que Dios puso al P. Baltasar fué «de los más altos grados de la divina contemplación, que es cosa, añade, que raras veces se suele conceder». Y este caso vivo de su Maestro, y el recuerdo de Moisés, en

quien todos reconocen al hombre de la más alta contemplación, pudo influir en que, al formular la ley general, el escritor sólo pensara en lo supremo de la contemplación. Así se armonizaría ese texto más fácilmente con otros del autor.

Desde luego, para explicarle habrá que tener en cuenta estas palabras que se leen en el capítulo 14, al fin del párrafo primero: «La suave providencia de nuestro gran Dios, que es liberal y magnífico en repartir sus dones, gusta de dar alivio a sus siervos; y a los que tienen capacidad para el don de la contemplación y han trabajado en aparejarse para ella, con la pureza de corazón, con la mortificación de las pasiones y con largos ejercicios de meditaciones, suele concedérsela con grande abundancia y quietud, especialmente cuando han de emplearse en bien de los prójimos, como la concedió a nuestro Padre San Ignacio, después que pasó por las meditaciones que nos enseñó en el libro de sus Ejercicios. Y así también la concedió al P. Baltasar Alvarez, y la concederá a todos los que con semejante cuidado se aparejaren para recibirla, como les convenga para su mayor perfección y perseveren con humildad y resignación en hacer lo que deben en su oración ordinaria, que es escalón para la más levantada». ¿No están estas palabras en pugna con la ley general que se establece en el capítulo 15? Creemos que no. Adviértase que aquí no se trata ya de los cristianos ni de las personas piadosas en general, sino de los que por un lado «tienen capacidad para el don de la contemplación», y por otro «han trabajado en aparejarse para ella». Estos serán los más aventajados del grupo segundo, y es natural que de entre ellos, con vocación más especial, muchos sean llamados a la alta contemplación. Muchos considerados en sí mismos; pocos relativamente al pueblo cristiano todo y aun tal vez a las personas que se ejercitan de propósito en la vida espiritual. Y esto, según el tenor del capítulo 15, no por falta de correspondencia en ellos, sino por ordenación de Dios (1).

---

(1) Por excepción, puesto que ahora no trato sino de averiguar lo que dice el P. La Puente, quiero copiar aquí lo que sobre este mismo punto siente San Juan de la Cruz; y es que a algunos «sólo los mete Dios» en la noche del sentido, «para ejercitarlos y humillarlos, y reformarles el apetito»... «y no para llevarles a la vía del espíritu, que es esta contemplación (porque *no a todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni aun a la mitad: el por qué Él lo sabe). (Noche oscura del sentido*, § X, en la edición de Toledo de 1912; en otras, capítulo IX). Ya antes, comen-

Conviene advertir, además, que esa oración de que habla el P. La Puente, sea o no el supremo grado de la contemplación, es en todo caso una oración totalmente distinta de la meditación, aun de la meditación más diligente y fervorosa y llena de sentimientos espirituales y devotos, como era la del P. Baltasar Álvarez durante los diez y seis años que el Señor le detuvo en la oración por discursos. Y conviene tener bien presente además lo que él entiende por vocación, a saber: «una inspiración y moción o afición grande que [Dios] imprime en el alma, inclinándola a este modo de orar tan levantado, comunicando la aptitud y caudal para seguirle».

A pesar de todas estas advertencias, ese texto rajante de la Vida del P. Baltasar, ¿no estará en contradicción con otros del mismo P. La Puente anteriores y posteriores, de la «Guía espiritual» y de la «Exposición del Cantar de los Cantares»?

C. M.ª Abad.

(Continuará.)

---

zando a declarar la primera canción—*En una noche oscura*—había escrito: «Esta noche que decimos ser la contemplación, dos maneras de tinieblas o purgaciones causa en los espirituales, según las dos partes del hombre, conviene a saber, sensitiva y espiritual. Y así, la una noche o purgación será sensitiva, con que se purga o desnuda un alma según el sentido, acomodándole al espíritu; y la otra es noche o purgación espiritual, con que se purga y desnuda el alma según el espíritu, acomodándole y disponiéndole para la unión con Dios. *La sensitiva es común y que acaece a muchos y éstos son los principiantes, de los cuales trataremos primero. La espiritual es de muy pocos, y éstos ya de los ejercitados y aprovechados*» (Párrafo IX).

«TAMQUAM SPONSUS PROCEDENS DE THALAMO SUO» (Ps. 18, 6).

Las relaciones entre Jesu-Cristo y la Iglesia las expresa San Pablo con la imagen de unos místicos desposorios: «Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata» (Eph. 5, 25-27). Conforme a esto, en aquellas palabras del Génesis: «Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una» (Gen. 2, 24), ve el Apóstol un «gran misterio»: misterio, que se realiza, no en Adán y Eva, sino en Jesu-Cristo y la Iglesia: «Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia» (Eph. 5, 32.) Y sube de punto la significación de este misterio, al considerar que San Pablo combina y funde en una sola las dos imágenes de los místicos desposorios y del cuerpo místico, cuya cabeza es el mismo Jesu-Cristo y cuyo cuerpo es la Iglesia.

De estas consideraciones, y de otras que pudieran hacerse sobre la conexión de la filiación divina adoptiva y del don del Espíritu Santo con el cuerpo místico de Jesu-Cristo, resulta claramente que bajo la imagen de los místicos desposorios entre Jesu-Cristo y la Iglesia se expresa la economía de la gracia divina y de la salud humana en toda su integridad o universalidad. De ahí la importancia de estudiar bajo todos sus aspectos estos místicos desposorios.

Que estos desposorios tuvieron diferentes fases o grados, es cosa de todos admitida. Pues es cosa clara que ya de alguna manera se iniciaron en el Antiguo Testamento, y que su perfecta consumación se realizará en la bienaventuranza celeste. Entre estos dos extremos existen varias fases intermedias. De éstas una de las más interesantes es la que se verificó en la Encarnación del Hijo de Dios en las entrañas de la Virgen María. Esta fase de los místicos desposorios entre Jesu-Cristo y la Iglesia es la que ahora vamos a estudiar. Para ello,

dejando por ahora los testimonios de la Escritura, que pudieran esclarecer este punto interesantísimo, nos limitaremos a reproducir los testimonios de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, que tras diligente investigación hemos logrado reunir. De todos ellos se colige manifiestamente que en la tradición eclesiástica existe una corriente poderosa, conforme a la cual los desposorios de Jesu-Cristo con la Iglesia, pasando de la sombra a la realidad, de la figura a la verdad, de la promesa al cumplimiento, se conciertan e inauguran propiamente en el solemne momento en que el Hijo de Dios se hace hombre en las entrañas purísimas de la Virgen María, y que la unión hipostática del Verbo con la sagrada humanidad es al mismo tiempo la unión espiritual del Hombre-Dios con toda la naturaleza humana, y que el tálamo nupcial de estos divinos desposorios es el seno virginal de la Madre de Dios.

En una Homilía atribuída a San Cirilo de Jerusalén sobre la Presentación del Salvador en el templo se dice: «Hodie caelestis sponsus, cum Dei Matre, suo illo thalamo, in templum se praesentem reddit. Filiae Hierusalem, exite in occursum eius; lampades vestras vero lumini festive accendite, animarum vestrarum tunicas sponso Christo concinnate» *(Homil. in occursum Domini*, 2. MG. 33, 1189-1190).

San Basilio comentando el Salmo 18 (v. 6) dice: «Christus... ut sponsus ex thalamo procedens, sibi Virginem apposuit, nosque per mysticam regenerationem in mysteriorum thalamum introduxit». (I. B. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*. Parisiis-Romae, 1888, pag. 91).

Exponiendo aquellas palabras de los Cantares: *Egredimini et videte regem Salomonem in corona qua coronavit eum mater eius in die sponsalium eius* (Cant. 3, 11), dice San Ambrosio: «Beatus... Mariae uterus, qui tantum Dominum coronavit. Coronavit eum, quando formavit; coronavit eum, quando generavit; quia... hoc ipso quod ad omnium salutem eum concepit, coronam capiti eius aeternae pietatis imposuit; ut per fidem credentium fieret omnis viri caput Christus». *(De institutione virginis*, XVI, 98. ML. 16, 343-344). El seno de María fué el que coronó al divino esposo en el día de sus esponsales: y el coronarle fué el engendrarle; y la corona que le ciñó fué la universalidad de los que habían de creer en él; con lo cual hizo a Cristo cabeza de toda la humanidad.

En el hermoso himno *Veni, Redemptor gentium* (ML. 16, 1473-1474), aludiendo a las palabras del Salmo, dice el santo Obispo de Milán:

Procedens de thalamo suo,
Pudoris aula regia,
Geminae Gigas substantiae,
Alacris ut currat viam.

Y más claramente en el himno *Fit porta Christi pervia* (ML. 16, 1476):

Genus superni luminis (*al.* Numinis)
Processit aula Virginis,
Sponsus, Redemptor, Conditor,
Suae Gigas Ecclesiae.

Semejante es a las precedentes esta otra estrofa del himno *Conditor alme siderum* (ML. 17, 1236-1237), atribuído a San Ambrosio:

Vergente mundi vespere,
Uti sponsus de thalamo,
Egressus honestissima
Virginis matris clausula.

En otros muchos pasajes, que hemos publicado en *Gregorianum* (Enero de 1924) reproduce San Ambrosio el mismo pensamiento.

Pero ninguno entre los Santos Padres expresa esta idea con más claridad, con más frecuencia y más relieve que el gran Obispo de Hipona. Por esto nos habremos de contentar con transcribir unos pocos pasajes más significativos. Comentando el Salmo 44 escribe: «Sonet eum (Christum) iam Psalmus... Etenim sponsa Ecclesia est, sponsus Christus... An forte et in nuptiis istis, quo invitati sumus, thalamus non est? Et unde dicit alius Psalmus... *Et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo?* Coniunctio nuptialis, Verbum et caro; huius coniunctionis thalamus, Virginis uterus. Etenim caro ipsa Verbo est coniuncta; unde etiam dicitur: *Iam non duo, sed una caro.* Assumpta est Ecclesia ex genere humano, ut caput esset Ecclesiae ipsa caro Verbo coniuncta, et ceteri credentes membra essent illius capitis» *(In Ps. 44*, n. 3. ML. 36, 494-495).

En el Comentario sobre el Evangelio de San Juan, hablando de las bodas de Caná, dice San Agustín: «Dominus invitatus ad nuptias venit. Quid mirum si in illam domum ad nuptias venit, qui in hunc mundum ad nuptias venit? Si enim non venit ad nuptias, non habet hic

sponsam. Et quid est quod ait Apostolus: *Aptavi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo?*... Habet ergo hic sponsam, quam redemit sanguine suo, et cui pignus dedit Spiritum Sanctum... Dominus autem securus moriens, dedit sanguinem suum pro ea quam resurgens haberet, quam sibi iam coniunxerat in utero Virginis. Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana: et utrumque unus Filius hominis: ubi factus est caput Ecclesiae, ille uterus Virginis thalamus eius, inde processit tamquam sponsus de thalamo suo, sicut Scriptura praedixit: *Et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo, exsultavit ut gigas ad currendam viam* (Ps. 18, 4): de thalamo processit velut sponsus, et invitatus venit ad nuptias» *(In Io.*, tract. 8, n. 4, ML. 35, 1452).

Es más profundo lo que escribe el mismo Santo Doctor, comentando el Salmo 148: «Non posset mori, nisi caro; non posset mori, nisi mortale corpus; induit se (Christus), ubi pro te moreretur, induit te ubi cum illo vivas. Ubi se induit morte? In virginitate Matris. Ubi te induit vita? In aequalitate Patris. Elegit sibi hic thalamum castum, ubi coniungeretur sponsus sponsae. *Verbum caro factum est*, ut fieret caput Ecclesiae. Verbum enim ipsum non est pars Ecclesiae; sed ut esset caput Ecclesiae, carnem assumpsit» *(In Psalm.* 148, n. 9. ML. 37, 1942. Cf. *In Psalm.* 18, nn. 2, 6, 10. ML. 37, 157-161).

San Gregorio M., comentando la parábola de las Bodas reales (Mt. 22, 1-14), dice: «Tunc enim Deus Pater Deo Filio suo nuptias fecit, quando hunc in utero Virginis humanae naturae coniunxit». Pero, advirtiendo que las bodas se contraen entre dos personas, para evitar en su interpretación toda sombra de Nestorianismo, añade: «Apertius ergo atque securius dici potest quia in hoc Pater regi Filio nuptias fecit, quo ei per incarnationis mysterium sanctam Ecclesiam sociavit. Uterus autem genitricis Virginis huius sponsi thalamus fuit... Tamquam sponsus quippe de thalamo suo processit, quia, ad coniungendam sibi Ecclesiam incarnatus, Deus de incorrupto utero Virginis exivit» *(In Evang.*, hom. 38, n. 3. ML. 76, 1283).

En este mismo sentido hay que interpretar estos hermosos versos de Venancio Fortunato *(In laudem Virginis*, vv. 27-30. ML. 88, 277).

Qui tamquam sponsus thalami procedit ab alvo
Exsultatque gigas Christus eundo viam.
O uteri thalamus, nova iunctio facta salutis,
Qua Deus atque caro nupsit honore novo.

Donde el que el esposo sea no el Verbo sino Cristo da a entender que las bodas que se celebran no son la unión hipostática, sino la unión espiritual con la naturaleza humana. Por la misma razón en este sentido se han de interpretar también estos versos no menos hermosos de Sedulio *(Carmen Paschale*, II, 48-53. ML. 19, 597-598):

Quae nova lux mundo, quae toto gratia caelo!
Quis fuit ille nitor, Mariae cum Christus ab alvo
Processit splendore novo? Velut ipse decoro
Sponsus ovans thalamo, forma speciosus amoena
Prae natis hominum, cuius radiante figura
Blandior in labiis diffusa est gratia pulchris.

San Sofronio, patriarca de Constantinopla, o el autor de la Epístola atribuída a San Jerónimo sobre la Asunción de la Virgen, escribe: «Quod si in domo Patris mansiones multae sunt, credimus splendidiorem Matri hodie Filium praestitisse, quam sibi olim aedificavit domum subnixam columnis septem: in qua domo nimirum parantur nuptiae ecclesiarum Dei et foederantur terrenis caelestia. In eo namque utero Virginis sponso immortali virginitas consecratur, ut sit totum caeleste commercium» *(De Virginis Assumpt.* 15. ML. 30, 139).

En las obras genuinas de San Sofronio hallamos este pasaje, análogo al anterior, si bien no tan explícito: «In te enim, o Virgo, tamquam in purissimo nitentique caelo, *Deus posuit tabernaculum* suum, et *procedet ex te tamquam sponsus a thalamo*, ac, imitans cursum gigantis, in vita sua viam curret viventibus salutarem in cunctis futuram» (*Or. II in SS. Deiparae Annunt.*, 26. MG. 87; III, 3249-3250).

San Germán, patriarca también de Constantinopla, después de citar aquellas palabras del Salmo 44 (v. 11): *Audi, filia, et vide...*, dice: «Quae quidem etsi aperte ad Ecclesiam referantur gentibus convocatam, haud aegre tamen intelligi de illa possunt, quae tota toti Ecclesiae sponso per oeconomiae miraculum templum effecta est» *(Oratio in Deiparae nativ.* Citado por PASSAGLIA, n. 792).

En otro lugar escribe: «Ave, sacrosancte aedificatum et immaculatum purissimumque Dei, summi Regis, palatium...; in quo non manufactus... situs est spiritualis sponsi thalamus: in quo Verbum, errantem (humanam stirpem) revocare volens, carnem sibi desponsavit, ut eos qui voluntate propria extorres facti fuerant, (Patri) reconciliaret». (*In Praesent. SS. Deiparae*, I, 15. MG. 98, 305-306).

San Ildefonso de Toledo escribe: «Iuxta Psalmistam (Ps. 18) ait

(Dominus): ut egrediatur sponsus de thalamo uteri virginalis, assumpturus illam sponsam ex omnibus nationibus, Ecclesiam universam.» *(De virginitate perpetua S. Mariae*, cap. 6. ML. 96, 74). De los sermones atribuídos no sin fundamento a San Ildefonso se pueden citar otros pasajes, en que se repite el mismo pensamiento (Cf. *Serm.* I. ML. 96, 241-242. *Serm.* II. ML. 96, 251, *Serm.* VIII. ML. 96, 271. *Serm.* IX. ML. 96, 272).

San Beda el Venerable hace hablar así a la Virgen: «Fiat, inquit, mihi secundum verbum tuum, fiat ut Spiritus Sanctus adveniens me caelestibus dignam mysteriis reddat, fiat ut in meo utero Filius Dei humanae substantiae habitum induat, atque ad redemptionem mundi tamquam sponsus suo procedat de thalamo.» *(Homil. I in festo Annunt. B. Mariae.* ML. 94, 14).

El monje Juan de Eubea, hablando de la Presentación de la Virgen en el templo, dice: «Quoniam virgines, utpote impollutas, ad sui decus et gloriam ipsa regina in templum regis erat adductura, propterea clamabat propheta inquiens: *Adducentur virgines post eam* (Ps. 18, 6). Tunc adductae sunt; sed et aliae rursus virgines adducendae erant, cum ex ipsa *sponsus processisset* in gloria sua... Ipse rerum opifex e terra vetustate corrupta novum caelum ac thronum incombustibilem creavit, ac limum inveteratum in thalamum caelestem commutavit.» *(Oratio in Conceptionem Sanctae Deiparae*, 16. A. Ballerini, S. I., *Sylloge monumentorum ad Mysterium Conceptionis Immaculatae Virginis Deiparae*, tom. I., pág. 82-83. Parisiis, 1855).

Más explícito y más hermoso es lo que escribe San Pascasio Radberto: «Occurrite, sponsae Christi, ad partum Virginis... Venite cum gaudio, et videte procedentem Dominum planissima fide tamquam sponsum de thalamo suo...; divinitus exsultantem, ut propheta canit, et procedentem libere de aula ventris, tamquam sponsum de thalamo suo... Cuius nimirum egressus a summo caelo fortis narratur ad currendam viam, et recursus usque ad sedem Patris. In quibus totus vobis virginibus et Ecclesiae suae festivus procedit sponsus, exsultans ut gigas, ut sibi laetus ducat uxorem... Nec dubium quin uterus Mariae Virginis ipse sit thalamus, in quo Sponsi ac sponsae, cum caro fit Verbum, foedera iunguntur nuptiarum.» *(Fragment. de partu Virginis.* ML. 96, 233-234.)

San Pedro Damián en un sermón sobre la natividad de la Virgen,

dice: «Necessarium fuerat ut Virgo, ex qua Verbum caro fieret, nasceretur. Oportebat quippe prius aedificare domum, in quam descendens caelestis rex habere dignaretur hospitium... Necesse erat prius erigi thalamum, qui venientem ad nuptias sanctae Ecclesiae susciperet Sponsum, cui David exsultans in spiritu epitalamium canit dicens: *Tamquam sponsus* Dominus *procedens de thalamo suo.*» *(Serm. XLV in Deiparae nativ.* II. ML. 144, 741.)

Ecberto, hablando con la misma Virgen, exclama: «Iam ergo uterum tuum, Domina, velut sacratissimum Dei vivi templum, totus mundus veneratur; quia in eo salus mundi initiata est, ibi decorem indutus est Dei Filius, ac praeelectae sponsae suae Ecclesiae formosus in stola candida exsultanter occurrit, desideratum diu osculum porrexit, ac praedestinatas a saeculo nuptias virgo cum virgine praelibavit.» *(Serm. panegyr in B. Virginem*, n. 3. ML. 184, 1.011.)

En el Salterio atribuído a San Anselmo se halla esta hermosa estrofa:

Ave, cuius virgineo
Deus processit thalamo,
Dotali nobis gratia
Se praebens in sponsalia (ML. 158, 1.038).

San Ivón Carnotense, en un sermón sobre la Anunciación de la Virgen, escribe: «Continetur in hoc (Christi) conceptu magnum et mirabile sacramentum, quo, deleto praevaricationis chirographo, divina confoederantur et humana, fiuntque duo in carne una, Cristus videlicet et Ecclesia. Cuius coniunctionis quasi thalamus, uterus virginalis exstitit.» *(Serm. de Deiparae Annunt.* ML. 162, 585.)

San Amadeo, obispo de Lausana, el ardiente panegirista de la Madre de Dios, pone en labios de la Iglesia aquellas palabras de los Cantares (8, 1): *Quis mihi det te fratrem sugentem ubera matris meae...;* que él parafrasea de esta manera: «*Inveniam te*, inquit, *foris* in luce, qui es secretum Patris...; inveniam te sponsum procedentem e thalamo, qui in ventre virginali conceptus es de Spiritu Sancto. *Et deosculer:* deosculer unita tibi in perceptione carnis tuae et sanguinis, ut iam non simus duo, sed una caro. Deosculer in uno spiritu adhaerens tibi, quia *qui adhaeret Deo, unus spiritus est.*» *(Homil.* I. ML. 188, 1306.) El mismo pensamiento expresa en otro lugar: «Dei Verbum... descendit in uterum Virginis... Ibi carni nostrae copulatum, naturae associatum, implevit sacratissimum et secretissimum sacramentum,

ut essent duo in carne una, et uno contubernio fruerentur.» *(Homil.* III. ML. 188, 1.317.)

Geroho, contemporáneo de San Bernardo y uno de los escritores más notables de todo el siglo XII, escribe, hablando de Cristo: «Habet etiam sponsam, videlicet sanctam Ecclesiam et quamlibet fidelem animam... (Verbum), quod in ea (Virgine) eructatum et prius mente quam ventre conceptum, de illa processit tamquam sponsus de thalamo suo, amaturus novam Ecclesiam, et in ea quamlibet fidelem personam, tamquam sponsam ornatam viro suo.» *(De gloria et honore Filii hominis,* cap. 10, 1. ML. 194, 1.105.)

San Bernardo, combinando las dos imágenes de tálamo y de camino, dice: «Virgo regia ipsa est via, per quam Salvator advenit, procedens ex ipsius utero, tamquam sponsus de thalamo suo... Per te accessum habeamus ad Filium, o benedicta inventrix gratiae, genitrix vitae, mater salutis: ut per te nos suscipiat, qui per te datus est nobis.» *(In Adventu Domini*, serm. II, n. 5. ML. 183, 43.)

Vengamos ya a los grandes Doctores escolásticos. Sea el primero el B. Alberto M., quien, modificando ligeramente la imagen, dice: «In cubile autem genitricis introductus est (Christus), quae nos ut genitrix gratiae et misericordiae genuit: quando etiam nostram poenalitatem in utero Virginis sibi coniungere est dignatus.» *(In Luc.* 11, 27. Vol. 23, pág. 167 a). Y sin apelar a la metáfora del tálamo, nos da toda la realidad de los desposorios místicos en el seno virginal, con aquellas magníficas palabras: «(Dominus) a regalibus sedibus descendens, invisceravit se nobis in visceribus Virginis.» *(In Luc.* 1, 28. Vol. 22, pág. 64 b. Cf. *De laudibus B. Mariae V.*, l. 10, c. 29, n. 1. Vol. 36, pág. 508).

Santo Tomás emula a San Agustín en la precisión con que representa el seno virginal como tálamo en que se celebran los místicos desposorios de Cristo con la Iglesia. En su comentario sobre el Salmo 44 dice: «Est ergo materia huius Psalmi de quibusdam sponsalibus Christi et Ecclesiae, quae quidem primo initiata fuerunt, quando Filius Dei univit sibi naturam humanam in utero virginali: Psal. 18: *Et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo» (In Ps.* 44, n. 1). Y en su Comentario sobre San Juan, hablando de las bodas de Caná, escribe: «Mystice autem per nuptias intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiae... Et illud quidem matrimonium initiatum fuit in utero virginali, quando Deus Pater Filio humanam naturam univit in unitate

personae: unde huius coniunctionis thalamus fuit uterus virginalis.» (*In Io.* c. 2, lect. 1, n. 1). Otros textos del Angélico Doctor hemos reunido en el opúsculo *La Mediación universal de la Virgen en Santo Tomás de Aquino.* (Bilbao, 1924.)

No son menos explícitos que los del Angélico los testimonios del Doctor Seráfico. En un sermón sobre el Nacimiento del Salvador, dice: «Nativitas... Christi ex utero describitur in hoc quod additur: *et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo.* Dicitur autem Christus esse sponsus animae, sponsus Ecclesiae et sponsus naturae assumptae: et hoc quia unitur eis amore pudico, amore benevolo et amore perpetuo. Et quoniam in utero virginali sic coniuncta est natura humana cum Verbo, ideo dicitur procedere sicut *sponsus de thalamo suo.* Processit igitur ut sponsus humanae naturae, cui unitur amore individuo...: ut sponsus Ecclesiae, cui unitur amore benevolo...; sicut sponsus animae sanctae, cui unitur amore pudico.» (*In Nat. Dom.* serm. 26. Quaracchi, tom. 9, pág. 125). Y en su Comentario sobre San Lucas, escribe: «Nuptiae autem istae non sunt quaecumque, sed nuptiae Agni... Has nuptias fecit Deus Pater... Hae nuptiae celebratae sunt in thalamo uteri virginalis... Ibi consummatum est matrimonium inter divinam et humanam naturam, et inter Christum et Ecclesiam per consequens.» (*In Luc.* 14, 7-8, n. 16. Quaracchi, tom. 7, pág. 362. Cf. *In Vigil. Nat. Dom.* serm. 8; *In Nat. Dom.* serm. 19. Quaracchi, tom. 9, pág. 96 y 121.)

Merece figurar al lado de los precedentes este testimonio de Dionisio Cartujano: «*Et ipse* Christus *tamquam sponsus procedens de thalamo suo*, id est, de utero virginali: in quo carnem induendo desponsavit sibi Ecclesiam, sicut ante per prophetas diu et frequenter spopondit.» (*In Ps.* 18, 5.)

Esta interpretación espiritual del Salmo 18 penetró también en la Liturgia. Nos limitaremos a nuestras antiguas Liturgias Gótica y Mozarábica.

El *Missale Gothicum* (Ed. BANNISTER, London, 1917) en la fiesta de la Asunción contiene esta *Contestatio:* «... Quae (B. Virgo)... speciosus thalamus, de quo dignus prodit sponsus, lux gentium, spes fidelium, praedo daemonum, confusio iudaeorum, vasculum vitae, tabernaculum gloriae, templum caeleste» (pág. 31-32).

A la misma Liturgia Gótica pertenece esta estrofa (G. M. DREVES y CL. BLUME, S. I. *Hymnodia Gotica*, Leipzig, 1897. Tom. XXVII, 82):

Genus superni Numinis
Processit aula Virginis,
Sponsus, redemptor, conditor,
Suae Gigas Ecclesiae.

Más claramente aún se expresa el mismo pensamiento en el *Liber Mozarabicus Sacramentorum* (M. Férotin, París 1912): «... Talem suo in utero auctorem nostre iam portarat vite. Speciosus scilicet ille talamus, de quo tale dignior egressus est sponsus... In quo in eodem talamo arrarum anulo suo sibi nos consignans, inferorum sic fregit portas: fidelium ibidem spes apparens, inluminatio gentium eidem subscribens» (CXLVII, 595). (1)

Eco y juntamente conducto de esta múltiple tradición son los tres comentarios bíblicos más usuales en la Edad Media: la *Glossa ordinaria*, de Walafrido Estrabón; la *Glossa interlinearis*, de Anselmo de León, y las *Postillas*, de Nicolás de Lira. La *Glossa ordinaria* sobre el salmo 18, v. 6, reproduce dos pasajes, uno de Cassiodoro y otro de San Agustín: «*Sponsus*. (Cass.) Toties prophetis promissus, magna similitudo sacramenti: ideo de Virgine natus, ut Ecclesiam sibi virginem copularet. *De thalamo* (Aug.) Id est, virginali utero, ubi Deus humanae naturae, ut sponsus sponsae, copulatus est» (ML. 113, 871). La *Glossa interlinearis* se limita a poner sobre la expresión *de thalamo* las palabras *utero virginali*. Lira dice escuetamente: «*Et ipse tamquam sponsus*, Ecclesiae. *Procedens de thalamo suo*, id est, de Virginis utero.»

Existe, pues, una tradición constante en interpretar alegóricamente el vers. 6 del salmo 18, de los místicos desposorios de Jesucristo con la Iglesia, celebrados, como en tálamo nupcial, en el seno purísimo de la Virgen María. Ahora, para concluír, se nos permitirá sacar dos consecuencias de capital importancia para la Mariología en general, y más en particular para la mediación universal de la Virgen.

Primeramente, estos místicos desposorios, como todo desposorio en general, necesitaban para concertarse válidamente el consenti-

(1) Como ejemplo de otras liturgias, citaremos los dos Oficios de la *Concepción* y de la *Presentación* de la Virgen, reproducidos por Ulises Chevalier. *(Poesie liturgique traditionelle de l'Eglise Catholique en Occident.* Tournai 1894). En el primero, compuesto en el siglo XII, se dice: «Sic togatus tamquam sponsus suo processit thalamo.» (Respons. 3 Noct Chevalier, n. 191, pag. 151). En el segundo, que data del siglo XIV, se canta: «Est Mariae venter virgineus—Thalamus Regis gloriae—quo iungitur Ecclesiae.» (Respons. 3 Noct. Chevalier, n. 323, pag. 262).

miento de entrambas partes contrayentes. De parte del esposo Jesucristo, él fué quien personalmente dió su consentimiento. De parte de la naturaleza humana, ¿quién lo dió? Esto nos lo dirá maravillosamente Santo Tomás. Para demostrar que era conveniente se anunciase a la Virgen que había de concebir a Cristo, da cuatro razones; la cuarta es: «ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam: et ideo per annuntiationem *exspectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae*». (3 q. 30, a. 1, c.) En el mismo sentido que Santo Tomás escribía León XIII: «Divina consilia addecet magna cum relligione intueri. Filius Dei aeternus, cum, ad hominis redemptionem et decus, hominis naturam vellet suscipere, eaque re mysticum quoddam cum universo humano genere initurus esset connubium, non id ante perfecit, quam liberrima consensio accessisset designatae Matris, quae ipsius generis humani personam quodammodo agebat, ad eam illustrem verissimamque Aquinatis sententiam: *Per annuntiationem exspectabatur consensus Virginis, loco totius humanae naturae.* Ex quo non minus vere proprieque affirmare licet, nihil prorsus de permagno illo omnis gratiae thesauro, quem attulit Dominus..., nihil nobis, nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri: ut, quo modo ad summum Patrem, nisi per Filium, nemo possit accedere, ita fere, nisi per Matrem, accedere nemo possit ad Christum.» (Encycl. *Octobri mense*, 22 Sept. 1891). El mismo Santo Tomás, en otro lugar, tratando de la realización efectiva de estos místicos desposorios con cada alma en particular, dice: «Mystice autem in nuptiis spiritualibus est Mater Iesu, Virgo scilicet beata, sicut nuptiarum conciliatrix, quia per eius intercessionem coniungimur Christo per gratiam. (Eccli., 24, 25): *In me omnis spes vitae et virtutis.* Christus autem, sicut verus animae sponsus... Discipuli vero ut paranymphi, quasi coniungentes Ecclesiam Christo.» (In Io., c. 2, lect. 1, n. 2). Por tanto, la intervención de la Virgen en estos desposorios fué eficaz y, en el presente orden de la divina Providencia, necesaria. Y como en estos desposorios son comprendidos todos los fieles, y aun de alguna manera todos los hombres, y se contiene en ellos la economía de la gracia en toda su integridad, de ahí que la intervención de la Virgen en la gracia fué también universal: con doble universalidad, personal y real. Y como, por fin, no se trata aquí de la simple maternidad física de Jesu-Cristo, sino de un consentimiento que mira directamente la obra

de la salud humana, de ahí que la intervención de la Virgen en la gracia, además de universal, es también inmediata y directa, no ciertamente en la ejecución física, sino en su determinación moral. Y sólo esto, aun cuando más no hubiese, bastaba ya para apellidar con toda propiedad a la Virgen Medianera universal de la gracia.

Pero, sin esto, en la misma alegoría de los místicos desposorios existe otro título de esta prerrogativa tan gloriosa para la Madre de Dios. Hemos visto que con la imagen de los desposorios se combina y funde la imagen del cuerpo místico de Cristo. El Esposo divino se une tan íntimamente con su esposa la Iglesia, que forma con ella un solo cuerpo, un solo Cristo. En este sentido son terminantes las palabras de San Pablo. Y si no lo fuesen, nos diría San Agustín de Jesu-Cristo: «Elegit sibi hic thalamum castum, ubi coniungeretur spon sus sponsae. *Verbum caro factum est*, ut fieret caput Ecclesiae.» *(In Ps. 148,* n. 9, ML. 37, 1942). En otra parte escribe el mismo santo Doctor: «Unus homo caput et corpus, unus homo Christus et Ecclesia, vir perfectus, ille sponsus, illa sponsa» *(In Ps. 18*, n. 10. ML. 36, 161). Y en otro lugar: «Totus Christus caput et corpus est: caput Unigenitus Dei Filius, et corpus eius Ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una» *(De unit. Eccles.*, 4. ML. 43, 395). Recordemos también aquella magnífica expresión del B. Alberto M., quien dice de Cristo que «invisceravit se nobis in visceribus Virginis» *(In Luc.* 1, 28). De todo lo cual se sigue que el cuerpo místico de Cristo se formó ya, se engendró, se organizó en las purísimas entrañas de la Virgen María. Pero nótese bien la fuerza de nuestro razonamiento, si es que razonamiento puede llamarse lo que no es sino una sencilla exposición de las expresiones patrísticas. Si los santos Padres afirmaran simplemente que Cristo formó un solo cuerpo con la Iglesia, acaso entonces no sería legítimo deducir de ahí que este cuerpo místico se formase ya en el seno de la Virgen. Pero no: precisamente lo que bajo la imagen de los desposorios afirman los Padres es que ya en el tálamo virginal se iniciaron estos místicos desposorios. Claro está que esta primera incorporación de los hombres con Jesucristo no es todavía la institución física y real de la Iglesia; pero esto no desvirtúa la fuerza de la demostración, o, mejor dicho, de las afirmaciones categóricas de los Padres. Porque sabido es que en la formación de la Iglesia, lo mismo que en la redención de los hombres, hubo diferentes fases o estadios progresivos, el último de los cuales no se verifica sino en la actual y

personal incorporación de cada hombre en particular en la Iglesia. Mas esto no impide que ya desde la misma Encarnación del Hijo de Dios en el seno virginal se inicie, místicamente sí, pero no por eso menos realmente, la formación del cuerpo místico de Jesucristo. Y esto supuesto, síguese manifiestamente que la acción maternal de la Virgen no terminó simplemente en la persona física de Cristo, sino que, en el orden espiritual, terminó también en el Cristo místico. De ahí que la maternidad de la Virgen alcance a todos los hombres, comprendidos inefablemente, según la expresión favorita del Apóstol, «in Christo Iesu». Porque como el Cristo místico es una extensión o prolongación del Cristo natural, así proporcionalmente la maternidad espiritual de la Virgen es una ampliación o prolongación de su maternidad divina. En este sentido, dijo el B. Alberto M.: «Unum Filium carnalem genuit, in quo omnes filios spiritualiter regeneravit» *(Mariale,* q. CLXXIX, vol. 37, pag. 265). Por esto, al nacer Jesucristo de la Virgen, todos en él nacimos de la Virgen. Nadie creemos ha expresado jamás con mayor magnificencia esta dulcísima verdad, que San León *el Grande*, quien en un sermón sobre la Natividad del Señor, exclama: «Renovat... nobis hodierna festivitas nati Iesu ex Maria Virgine sacra primordia; et dum Salvatoris nostri adoramus ortum, invenimur nos *nostrum celebrare principium. Generatio enim Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis.* Habeant licet singuli quique vocatorum ordinem suum, et omnes Ecclesiae Filii temporum sint successione distincti: universa tamen summa fidelium, fonte orta baptismatis, sicut cum Christo in passione crucifixi, in resurrectione resuscitati, in ascensione ad dexteram Patris collocati, ita *cum ipso sunt in hac nativitate congeniti*» (Serm. 26, 2. ML. 54, 213). ¡Nacidos con Cristo! Nacidos con él de Dios Padre, y nacidos también con él de la Virgen Madre: hijos de Dios e hijos de la Virgen María.

José M. Bover, S. I.

Nota adicional.—Como el interés y el valor del presente estudio dependen principalmente del número de los testimonios en que se apoya, creemos oportuno añadir, aunque no sea sino por vía de nota, los que ulteriormente hemos hallado en los escritos de los Santos Padres y Doctores. Los presentaremos, sin más, por orden cronológico. Lo dicho anteriormente bastará para apreciar su valor.

S. Georgius Nicomediensis. — «Quippe natalitia haec humanam praenuntiarunt regenerationem... Haec, ad ingressum gratiae iter nobis

fecerunt: haec, salutis portas praeaperuerunt: haec, reconciliationi fundamenta jacta fuerunt: haec, ad mediationem assumpta sunt: per ea nunc, qui eiusdem sumus participes generis, fiduciam habemus: per ea, congruentiorem recepimus statum; per editum luci thalamum, regalibus nuptiis accensi sumus.» *(In Conceptionem ac Nativ. Deiparae*, orat. 3. MG. 100, 1397-1398.)

S. Paschasius Radbertus.—«Ipse solus sanctae Ecclesiae, quam sibi sponsam dedicavit ad generandos populos, aperuit vulvam virginitatis... In eo namque quod lex ait: «Omne masculinum adaperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur», promittebatur Virginis partus vere sanctus, quia inmmaculatus, qui aperiret vulvam Ecclesiae, ut in eo sanctificarentur reliqua omnia, et essent primogenita. Unde signanter angelus ad Mariam: *Et quod nascetur*, inquit, *ex te sanctum, vocabitur filius Dei.* (Luc. 1, 35.) Non quod corruperit matrem nascendo, quam integram et inviolatam reliquit virginem, sed quia ex ea natus Deus homo aperuit Ecclesiae vulvam, et in carne sua pervium sibi fecit iter, ita ut Virginis aulam clausam servaret, quatenus ex matre Virginem sibi duxisse sponsam ostenderet, quam tali tantoque foedere nascendi virginem permansuram et immaculatam monstrabat.» *(De partu Virginis,* lib. 1. ML. 120, 1377-1378.)

S. Petrus Damianus.—«Necesse erat prius erigi thalamum, qui venientem ad nuptias sanctae Ecclesiae susciperet Sponsum, cui David, exsultans in spiritu, epithalamium canit, dicens: *Tanquam sponsus Dominus procedens de thalamo suo.*» *(Serm. 45, in Nativ. B. V. Mariae 2.us* ML. 144, 741.)

Ven. Hildebertus Cenomanensis.—«Ipse Sponsus recte dicitur, quia a prophetis multoties promissus, et quia habet sponsam, sponsus est. Sicut ergo a sponsione prophetica ipse nominatur Sponsus, ita et eius sponsa dicitur Ecclesia, ei saepenumero promissa, ut ibi: *Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam* (Ps. 2, 8). Huius et Sponsi et sponsae thalamus exstitit virginalis uterus, ubi Angelus magni consilii humanae naturae, ut sponsus sponsae copulatus est, virginalis incorruptionis integritate servata.» (*In festo Circumcisionis Domini.* ML. 171, 395.)

(Id.)—«In hoc conceptu magnum et mirabile sacramentum coniunctionis, scilicet Christi et Ecclesiae, seu Verbi et animae.» *(In festo Annuntiationis B. Mariae.* ML. 171, 609.)

(Id.)—«Sequitur: *In die desponsationis suae...* Eadem die Salomon noster Iesus Christus desponsavit Ecclesiam, copulando sibi eam per naturam et gratiam. Deus enim humanae naturae coniunctus est in utero virginali, unde processit (ut sponsus) de thalamo suo.» *(In fest. Assumpt. B. Mariae*, serm. 3. ML. 171, 638-639.)

Ven. Godefridus Admontensis.—«*Et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo.* Cum de thalamo suo sponsus progreditur, certum profecto est quod sponsae suae coniunctus una caro cum ipsa sit effectus. Sic sane Christus Iesus, cum per nativitatis suae primordia de thalamo virginali procederet, sponsae suae, quod est Ecclesia, per carnem quam assumpserat est unitus.» *(In fest. Annunt. B. Mariae. V.* hom. 3. ML. 174, 763.)

Card. Toledo, S. I.—«In hoc mysterio celebranda erant tria spon-

saliorum genera. Primum est inter Deum Patrem et beatissimam Virginem. Alterum inter Filium Dei et naturam humanam. Tertium fuit inter Christum et Ecclesiam Evangelicam, quam sibi in fide et caritate spondebat; beatissima ergo Virgo in his sponsaliis, consensum praebuit, nomine proprio, tanquam sponsa Patris, et nomine humanae naturae de sua carne assumendae, nomine etiam Ecclesiae, ut praecipuum et primum membrum eius. Solet autem in nuptiis intercedere nuntius et paranymphus quidam, qui et consensum mittentis defert, et consensum eius, ad quam mittitur, recipit; debuit ergo intervenire nuntius hic in tot ac tantis sponsalitiis. Unde August. (Serm. 14, de Natali) hunc nuntium paranymphum appellat». *(In Luc.* 1, 26, annot. 43).

(Id.)—«Cum potuisset Deus concipi et nasci de Beata Virgine, eius consensu non requisito, sicuti etiam de Adam dormiente Evam formavit, cur ipsius consensum habere voluit? Respondeo convenientissime id esse factum. Primo quidem, quia hoc mysterio sponsalia celebrantur Dei Patris cum Beata Virgine, et Filii Dei cum humana natura, et Christi cum Ecclesia». (*In Luc.* 1, 38, annot. 92).

Ioannes Maldonado, S. I.—«Saepe Christi nuptiae celebratae sunt. Primum, cum homo factus est, quae veluti sponsalia fuerunt; deinde celebrabuntur, cum reddet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam; quod tunc proprie fiet, cum eam sibi ab omni mundatam macula in caelo copulabit». *(In Mt.* 22, 2).

N. B. Otros nuevos testimonios todavía hemos hallado posteriormente. Nos contentaremos con indicar las citas.

S. Gregorio Taumaturgo (?): MG. 10, 1.174.

S. Agustín: ML. 36, 157 y 161. ML. 36, 498.

S. Ildefonso de Toledo (?): ML. 96, 252-253.

S. Beda Venerable: ML. 94, 68-69.

S. Pascasio Radberto: ML. 120, 94-95, 103-104, 739-741,

Cristiano Druthmaro: ML. 106, 1.337 y 1.439-1.440.

Osberto de Clara: Ep. ad Warinum (Apénd. B al *Tract. de Concept. S. Mariae* de Eadmero, ed. Thurston-Slater, pág. 62. Cf. ib. pag. 74.)

Francón Affligemense: ML. 166, 744 y 757.

Hermann Abad de Tournai: ML. 180, 34.

Hugo de S. Víctor: ML. 177, 1.033 y 1.035.

S. Antonino de Florencia: Summ. p. 4, tit. cap. 38-76. § 6.

Dionisio Cartujano: Expos. hymnor. aliquot Eccles. Expos. hymni *Conditor alme siderum,* y Expos. hymni *Veni, Redemptor gentium.*

EL P. JUAN DE MARIANA CONSIDERADO COMO TEÓLOGO

(Conclusión.)

I

EL TRATADO DE LUCAS DE TUY CONTRA LOS ALBIGENSES

De D. Lucas de Tuy, dice así Alberto Mireo, en el capítulo 390 del *Auctarium de Scriptoribus Ecclesiasticis*: «Lucas, Obispo de Tuy en España, escribió tres libros contra los errores de los herejes albigenses, los cuales libros los dió a luz el primero y los ilustró con notas Juan de Mariana, y Santiago Gretsero los hizo imprimir en Ingolstad con algunos escritores que escribieron después contra la secta de los Waldenses.» El título de la obra suena de este modo vuelto al castellano: Tres libros de Lucas de Tuy sobre la otra vida y controversias de fe contra los errores de los Albigenses. Ahora dados a luz e ilustrados con notas por el P. Juan de Mariana de la Compañía de Jesús. Año 1612. Con favor y privilegio de la Sacra Majestad Cesárea. Ingolstad. Previo permiso de los Superiores. Los imprimió Andrés Angermaro. A expensas de Juan Hertgroy, librero de Munich. Es un tomo en 4.° de 20 hojas preliminares, 196 páginas y 11 hojas de índice. «Nadie ha dudado, escribe Rodríguez de Castro, hasta ahora ser obra legítima de D. Lucas estos tres libros..., en vista de que así lo dicen claramente su ilustrador el P. Juan de Mariana, y su publicador el P. Andrés Scoto.»

Refiere el P. Mariana la historia de los tres libros hasta que cayeron en sus manos. Conservábase el manuscrito en el monasterio de San Isidoro de León, en que lo dejó su autor. Lo pidió y alcanzó en préstamo Juan II de Castilla, aficionadísimo a las letras. Al morir lególo a su hijo Enrique IV con los demás tesoros, y de éste pasó a las manos de Isabel la Católica. Por concesión o muerte de la reina vino a poder del Cardenal Cisneros, que lo donó a su Biblioteca de

la Universidad de Alcalá. Sabedores de lo ocurrido los de San Isidoro de León lo reclamaron permitiendo que se sacase una copia. De ella tuvo noticia el jesuíta de Talavera al ser nombrado por el rey Felipe II como uno de los editores de las obras de San Isidoro, y le pareció muy digna de darse a la estampa, lo que se ejecutó en 1612 por medio de sus amigos los jesuítas Schott y Gretser.

Tres cosas debemos notar en ella: el prefacio del editor, su trabajo en disponerla para la impresión y el contenido de la obra. Aprovéchase Mariana del argumento de este libro para refutar las herejías de su tiempo, que tienen estrecho parentesco con las antiguas. Deshace las objeciones de los protestantes que niegan autoridad a los Padres, consideran a la Escritura como única regla de fe, afirman que la Iglesia se pervirtió y corrompió, y quitan toda jurisdicción al Romano Pontífice; los arguye valientemente *ad hominem* haciendo ver que a la inmensa autoridad de los Santos Padres, ornamento de la Iglesia, subrogan la suya que es irrisoria y nula como de hombres ignorantes y viciosos. ¿Dónde están, les dice, las credenciales de vuestra misión? Si ésta es ordinaria ¿qué obispos, qué príncipes os la han conferido? Si es extraordinaria, ¿por qué causa no obráis milagros? ¡Que la Iglesia de Cristo se pervirtió, esto es, que dejó de ser la que era! Entonces, ¿en qué rincón del mundo se ocultó contra la promesa escriturística de que dominaría *a mare usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrarum?* Los antiguos Padres, como Cipriano, Optato Milevitano, Agustín, Tertuliano apretaban a los herejes para que buscasen su apoyo en las Iglesias, cuyos obispos descendían directamente de los apóstoles, ¿a cuál de esas Iglesias pertenecéis? A ninguna; no tenéis otros predecesores que los patriarcas de las herejías: Lutero a Wiclef, Calvino a Berengario, Servet a Arrio. La Escritura ocasiona en algunos pasajes por su oscuridad o pobreza del entendimiento humano diversas interpretaciones y ¿no será justo para atinar con la verdadera recurrir a los Padres iluminados de la luz de lo alto? Ciertos protestantes conceden crédito a los Padres antiguos; pues confesad que los tenéis por adversarios en no pocas doctrinas: a San Ambrosio, en la transubstanciación; a Tertuliano y San Agustín, en el Purgatorio y oraciones por los difuntos; en el voto de la virginidad, a San Ambrosio y Optato Milevitano; en el culto de los mártires, a San Agustín y Teodoreto; en el de la cruz, a San Agustín; en el crisma de la Confirmación, a San Cipriano y Optato. La

jurisdicción del Pontífice la podéis probar por Teodoreto, Eusebio, Nicéforo, apelaciones de los Obispos a Roma, que constan de Cipriano y Concilio Cartaginense; por la citación judicial que hizo la Santa Sede a los Obispos, de que dan cuenta Teodoreto, Sozomeno y Sócrates; por las comisiones y delegaciones que en todas partes dió el Papa a los Prelados, según San Agustín y San León; por la superioridad apostólica con que hablaba San Dámaso a los Obispos orientales; pero sólo quiero alegar la carta de San Isidoro a San Eugenio toledano, de la que ya el Tudense cita un fragmento y un párrafo de la historia antigua del moro Rasís, en que recoge la creencia divulgada entre los cristianos. Y con estas alegaciones, que testifican la jurisdicción universal pontificia, termina el docto jesuíta su prólogo.

Tal como encontró el P. Mariana la obra no podía imprimirse. Oigamos lo que nos cuenta: «Era una mole ruda e indigesta, que nosotros distinguimos en libros y capítulos; al margen anotamos todos los lugares de la Sagrada Escritura citados, y la mayor parte de los Santos Padres, de los cuales casi se compone el libro. La disputa titulamos contra los albigenses, porque esa peste cundía grandemente en tiempo de Lucas, y, estribando en muchas razones, pensamos que los tomó por blanco de sus tiros. Creímos que no sería ni ingrato ni inútil dar a luz un libro en que se impugna a los luteranos y calvinistas en los albigenses, en quienes aquéllos parecen haber revivido con igual libertad y mayor audacia.»

Compónese la obra de tres libros: en el primero se trata de la vida futura; comprende 22 capítulos; en el segundo, en 23 capítulos, de los siete sacramentos, de la adoración de la cruz, peregrinaciones e imágenes; en el tercero, que encierra 22 capítulos, del cáncer de la herejía. Se sirve casi a la continua de los diálogos de San Gregorio y de las Sentencias de San Isidoro; a veces trae también testimonios de otros Padres, de San Agustín, Jerónimo, Ambrosio, Bernardo. Expone con gran candor la doctrina, apoyándola en la Escritura y Tradición, sin desenvolverla mucho. Aparece en ocasiones demasiado crédulo, como se puede colegir del título de estos capítulos: un gato venga las blasfemias de un hereje; el cuerpo de un hereje se convierte en sapos. Revela este libro el estado en que entonces se hallaba la Teología en España, y su carácter, más apologético que didáctico. Mariana mereció bien de la ciencia sagrada, por haberlo hecho del dominio público.

VI

EL TRATADO DE LA MUERTE E INMORTALIDAD

A la vista tenemos un ejemplar de los Siete Tratados del P. Juan de Mariana (Colonia 1609), lastimosamente mutilado. En el de *Morte e Immortalitate* se encuentran borrados con formidable saña diez párrafos. Toca en este tratado ciertos puntos teológicos muy debatidos en su tiempo, y en los que no se recata de manifestar su parecer. En el libro 2.º prueba la existencia de Dios con mucha elocuencia y brío por los argumentos físicos, y patentiza que su providencia se alarga a todas las cosas. Plantea luego la cuestión que mira a la conciliación de la presciencia y conocimiento cierto de Dios con la libertad humana. Rechaza el que Dios vea los futuros libres en el decreto nacido de su voluntad eficaz, porque así perece la libertad del hombre; ni juzga que lo conozca en la supercomprensión de la voluntad, en la que no se descubre otra cosa sino que es totalmente libre; ni por simple intuición de dichos futuros, que no tienen realidad o ser determinado fuera de sus causas. Recurre para declararlo al *nunc* de la eternidad indivisible y total con la que coexisten realmente todos los futuros; de ellos posee Dios conocimiento como de cosas presentes, y puede predecirlos con toda certeza, sin que por eso se destruya el libre albedrío, a cuyas determinaciones futuras se extiende la simple eternidad.

Contra ciertos hombres malvados antiguos y modernos proclama que el Señor de los cielos no es autor del pecado, y lo prueba hermosamente. Mas no le complace la explicación racional, por otra parte aguda, que dan de ello no pocos teólogos. Distinguen en el pecado la acción física, que es buena y procede de Dios, y la forma o fealdad pecaminosa, que proviene del hombre; y usan, para explicarlo, del ejemplo de la pierna encorvada: el andar promana del alma, pero el cojear de la pierna defectuosa. ¿Y si Dios, responde Mariana, mandara andar con la pierna encorvada, esto es, predefiniera la acción revestida de todas las circunstancias? A Él entonces se le achacaría el pecado; pues eso es lo que parece acontecer en la sentencia expuesta. Por eso, a juicio del talaverano, la permisión del pecado se ha de explicar de otra manera: Dios constituyó por ley eterna ayudar en sus acciones al hombre, a quien hizo dueño de su libertad; lo que es

malo proviene de nosotros, que abusamos de su auxilio, no de Aquel que permite la aplicación de sus fuerzas a lo que queremos. Esto no denota ni favor, ni predefinición en el Señor, sino permisión, la cual solamente puede caber en lo malo. Aquí, al explicar los textos referentes al decreto de Dios sobre la pasión y muerte de su hijo santísimo, expone una teoria que la Inquisición Española mandó borrar de su libro. Admite que, al propio tiempo que decretó el Señor la muerte de su hijo, decretó, no en particular, sino en general, los pecados de los matadores; de suerte que el decreto tendría esta tendencia: determino que mi hijo padezca y muera a manos de hombres que pequen ejecutando tales actos. *Sanxit ergo Deus Christi cruciatus sanxit ministerio id aliquorum.* Pero Dios no decretó en particular los pecados de aquellos hombres determinados que le atormentaron y quitaron la vida, sino que ellos de su voluntad libremente lo hicieron. Aun el decreto en general podría decirse con más propiedad *permiso*, porque se origina del pecado de Adán que Dios ni lo quiso ni lo sancionó. Realmente la Inquisición obró con prudencia: es inaceptable que Dios decrete en general los pecados, pues como dijo antes muy bien Mariana, sólo la permisión divina cabe en el mal moral.

Termina la materia de los pecados reponiendo la malicia de cierto género de ellos en una forma positiva, sin que por eso sea Dios autor del pecado, puesto que no toda cosa se refiere a Su Divina Majestad, según su razón total; v. gr.: las acciones vitales de comer, beber, etcétera, no dependen como tales de Dios, sino del animal, aunque se requiera su cooperación para ejecutarlas.

En cuanto a la compaginación de la providencia divina y libertad humana, que dilucida en el capítulo 13, no aparece el autor tan claro como desearíamos. Se nos figura que su teoría se resume en los siguientes puntos: 1.° Ni el pecado ni la acción pecaminosa predefine Dios Nuestro Señor. 2.° Predefine las acciones buenas sin despojarnos de la libertad, y proporciona medios para que no falle su predefinición. ¿Aludirá a la predifinición formal? 3.° No define particularmente cada acción según su orden, lugar y tiempo. Muchas cosas pequeñas deja que las defina nuestra libertad. Santo Tomás en un lugar de sus obras dice que Dios no predefine el número de mosquitos y moscas. 4.° Ciertas acciones, como la elección de la Virgen para madre del Verbo, la elección de los apóstoles, las predefine de un modo

absoluto. ¿Tiene en ellas libertad el hombre? Sí; la de los bienaventurados en el cielo, pero no la de indiferencia para el bien y mal. No toleró el Santo Oficio esta explicación y la hizo borrar del tratado.

En el capítulo 6.º del tercer libro habla de la predestinación. En primer lugar explica con señaladas muestras de cariño la predestinación a la gloria *post praevisa merita* que aplica a los ángeles (sentencia tachada por el lápiz inquisitorial), al hombre inocente y caído. A su parecer, esta opinión consentánea a la Escritura es de los padres griegos y no pocos latinos. Pasa luego a tratar de la predestinación gratuita a la gloria o *ante praevisa merita*. Cree que la introdujo San Agustín, vencido de las dificultades de algunos textos escriturísticos, señaladamente del famoso de San Pablo, *non ex operibus... major serviet minori* (ad Rom. IX [12]). Al Santo Oficio disgustó la creencia del jesuíta, y ordenó que se quitara del tratado de *Morte*. En la teoría agustiniana halla el teólogo de Talavera puntos dificultosos que intenta esclarecer. Entiende perfectamente que Dios Nuestro Señor arrojase al infierno a los ángeles malos por sus pecados personales; pero ¿no es cosa acerba y dura que de la descendencia pecadora de Adán escoja por su mera voluntad a algunos predestinados (los menos, porque el privilegio es de pocos) y precipite a los restantes al suplicio eterno? Cierto que en el orden ejecutivo se les condena por sus pecados, así original como actuales previstos por Dios, y que también se les conceden gracias suficientes para obrar el bien; mas, a la postre, no obtendrán la perseverancia final porque no quiso el Señor predestinarlos. Para dulcificar sentencia tan acibarada emplea, escudado con la autoridad de un teólogo contemporáneo, un temperamento, poco afortunado en verdad, y con razón mandado expurgar por la censura inquisitorial. No le repugna que algunos de los no escogidos primeramente se aprovechen de las gracias suficientes otorgadas a todos los no predestinados y se salven. De esa suerte se descubrirá la virtud de la gracia suficiente, no se considerarán irremediablemente perdidos los no predestinados en primer lugar, y se concilian las antinomias en esta parte de la Escritura.

Al fin del capítulo justifica el sentir de Casiano y Fausto en el dogma de la predestinación. No piensa que por sus doctrinas vedara el Papa Gelasio la lectura de sus libros, puesto que coinciden con las de varios Padres, cuyas obras aprueba; la prohibición nació de otras co-

sas que sospecha desaparecieron de dichos libros. Y advierte que varones eruditos coetáneos defienden cuanto dice Casiano sobre la gracia y libre albedrío como congruente a la piedad y a la regla santa de la fe. Ni la justificación ni la advertencia vió con buenos ojos la Inquisición que obligó a raerlas de la materia de la predestinación.

En el capítulo séptimo discurre sobre la división de la gracia y sigue con escrupulosidad las huellas de los demás teólogos; en el octavo discute la esencia y discrepancias de la eficaz y suficiente, rechaza la eficaz *ab intrinseco* o la tomista, porque destruye la libertad. Tampoco le satisface la suficiente, si únicamente se limita a que se junte a la gracia excitante el consentimiento de la voluntad. No quiere contiendas entre los teólogos, sino que se busque un medio que armonice las encontradas opiniones. Juzga hallarlo en la admisión de la gracia adyuvante añadida a la suficiente que producen la acción, aunque no sin nosotros. De esta suerte quedan a salvo la libertad humana y dignidad de la gracia.

Por último, propone la siguiente cuestión en el capítulo noveno. Se puede, en el presente estado, con sólo las fuerzas naturales, hacer algunas obras morales buenas. Contesta que un amigo suyo, cuyo nombre no es del caso (Vázquez), introdujo en las Escuelas una teoría que antes generalmente se repudiaba: que para toda obra buena se requiera el auxilio de la gracia, aun en los ímprobos. Mariana no la acepta: los hombres, por criminales que se los suponga, pueden efectuar sin él obras morales buenas, aunque no cumplir toda la ley. Ni aun los justos y santos, sin el auxilio de lo alto, pueden íntegramente observarla. Un acto de amor de Dios afectivo sobre todas las cosas, es posible, naturalmente, según muchos teólogos, pero no efectivo, o que lleva aparejado el cumplimiento de los preceptos. El *facienti quod est in se* no ofrece dificultad entendido por mediación de la gracia; pero también Nuestro Señor, movido por su bondad, no por el mérito de las obras naturales, acude a veces a los que obran constante y naturalmente el bien y remata lo que aquellos comenzaron.

El P. Mariana no menciona los futuros contingentes condicionados ni apela a la ciencia media; como por otra parte desecha el sistema tomístico sobre la gracia y predestinación, se expresa a veces con cierta confusión al explanar estas intrincadas cuestiones.

VIII

EL PALADÍN DEL TIRANICIDIO

¿Quién había de decir al coautor del Expurgatorio de Quiroga que algunos de sus libros serían puestos en la picota del Indice y que otros habían de sufrir terribles expurgos inquisitoriales? Pues contra toda su previsión así aconteció. Para poner de manifiesto la independencia de la Junta del Expurgatorio de 1612 en juzgar las obras, afirmaba el P. Pineda, S. J., que alguna sentencia del jesuíta talaverano, tachada por la Inquisición de Toledo, la habían dado por buena en la Junta, y algún libro en que aquélla mandaba expurgar ciertos pasajes, ésta lo había condenado totalmente. ¿Qué libro era ese? El Indice de Libros prohibidos y expurgados de Sandoval y Rojas (Madrid 1612) nos lo descubre. En la página 573 se lee lo siguiente: «Tratado de la Mutación de la Moneda. Todo este Tratado se suprima hasta que, corregido por su mismo autor, se estampe de nuevo.» También resuelve el Indice que se expurguen o borren ocho líneas del primer Tratado de los siete del P. Juan de Mariana (Colonia, 1609), titulado «De la Venida de Santiago Apóstol a España»; dos hojas y 310 líneas del segundo «En favor de la Edición de la Vulgata», y 207 líneas del séptimo «De la Muerte e Inmortalidad».

El «Discurso sobre las enfermedades de la Compañía» o de «Regimine Societatis» apareció proscrito en el «Nuevo Indice de Libros prohibidos y expurgados» del Cardenal D. Antonio Zapata (1632) y una traducción italiana condenóse en Roma el 11 de abril de 1628. Pero en estas condenaciones y expurgos no se incluían opiniones propiamente teológicas, fuera de las indicadas en el párrafo anterior, sino censuras vehementes e injustas contra personas respetables, modos de hablar algo libres, interpretaciones expuestas a tomarse en sentido siniestro, etc.

Una obra de Mariana iba a anatematizarse de un modo tan estruendoso, que había de dejar memoria imperecedera; sólo que el Juez, en este caso, sería una Corporación de harto dudosa autoridad; pues con el insigne historiador jesuíta no se metieron únicamente los Inquisidores españoles: la Sorbona y el Parlamento de París, confabulados

entre sí, le hicieron asimismo blanco de sus iras. Notoria es la causa que los movió a tomar cartas en el asunto; pero no siempre se refiere con precisión y sinceridad. Procuraremos que ambas propiedades resplandezcan en nuestra relación.

El año 1599 publicó Mariana el libro *De Rege et Regis Institutione Libri III*, que contiene excelente doctrina y atinados consejos; pero en los capítulos 5-7 habla del tirano y suscita sobre él una cuestión vidriosa y ocasionada a polémicas. Ante todo hemos de asentar que el autor se expresa con alguna obscuridad por la mezcla que hace de pinturas fantásticas y de hechos reales, y por su estilo, más oratorio que escolástico. Sin embargo, nos parece que su teoría puede exponerse del modo siguiente: Después de dibujar una figura semifabulosa de un tirano, desciende a narrar el atentado del dominico Jacobo Clemente contra Enrique III de Francia en 1589, y no vacila en afirmar que los más consideraron al asesino como gloria inmortal de la nación. Tomando ocasión de este crimen, ofrece los dos opuestos juicios sobre el tiranicidio, que le sirven de fundamento para manifestar su parecer.

Distingue entre tirano de origen y tirano de régimen. Analiza primero con parsimonia lo que toca a aquél. ¿Cómo le describe? De este modo. Es un usurpador del trono, que se apoderó del poder por la fuerza y por las armas, sin derecho alguno ni consentimiento de los ciudadanos. A este déspota le puede privar de la vida cualquier ciudadano. ¿Por qué razón? Por ser enemigo público de la patria y oprimirla con todo linaje de calamidades. Obsérvese bien que no menciona condiciones para llevar a término el atentado. ¿En qué autoridad se apoya Mariana para sostener semejante opinión? Lo declara abiertamente: «en esto veo consentir a filósofos y teólogos». Pero aquí nace una dificultad: los filósofos y teólogos exigen generalmente ciertas condiciones que omite o pasa por alto el escritor talaverano, v. g., que de la muerte del tirano no vengan males mayores, no haya otros medios de repeler la tiranía, ni pacto entre el pueblo y el déspota, ni recurso a otra autoridad superior, ni se ejecute la muerte por autoridad privada. ¿Las suponía? El P. Garzón lo juzga por cosa evidente, ya que Mariana confiesa que en este punto no discrepaba de los escolásticos, y éstos reclamaban las citadas condiciones. Nosotros no lo creemos tan evidente; será, a lo más, probable. Pudo engañarse el teólogo de Talavera tomando por opinión de los escolásticos la

que no era tal (1), considerando como puros accesorios y de poco momento esos requisitos, o también encubrir con el pabellón de tan respetable autoridad una sentencia que podría producir asombro o disgusto.

Ya no se ocupa más el historiador jesuíta en el tirano de origen; y toda su atención la reconcentra en el tirano de régimen, que en realidad de verdad es el más común y presenta más graves dificultades. ¿Quién puede calificarse de tirano de régimen? El legítimo soberano que abusando del poder conculca las leyes públicas y religión sacrosanta, destruye la patria, se alza con las fortunas privadas y coloca la virtud en la soberbia, audacia e iniquidad. Varias hipótesis forma aquí Mariana para quitar de medio a un déspota semejante: 1.ª La primera puede decirse que no sirve sino para precisar el estado de la cuestión. El príncipe es un vicioso y corrompido, pero acata las leyes patrias. En este caso hay que sufrirle; propiamente no entra en la categoría de tirano. 2.ª No respeta las leyes y pisotea los deberes más sagrados. Entonces reúnase la comunidad o república, que ha de proceder por sus pasos contados; amonéstele para que se corrija; si atiende el consejo, no se pase adelante en la resistencia; si no escucha, retírele la obediencia, y como vendrá la guerra, efectúe los aprestos necesarios, y si se ofrece ocasión y no puede defenderse de otro modo, quítele la vida al rey declarado como enemigo público. Esto también lo puede ejecutar cualquier particular. Nótese muy bien la sentencia de Mariana: Se concede facultad a la república para matar al tirano si no puede defenderse de otro modo: y en ese caso la tiene asimismo el particular. Pero ¿necesita éste comisión o encargo de los Superiores de aquélla? Nada absolutamente dice. 3.ª No se da lugar a que la comunidad o república se congregue.

---

(1) No todos los autores piden tales condiciones. El insigne P. Márquez, O. S. A., que combate a Mariana en su opinión sobre el tirano de régimen, discurre así sobre el tirano de origen: «Es invasor de libertades ajenas, afectador de la suprema potestad, enemigo de la patria y usurpador del reino: y la república, cuya autoridad usurpa, queda superior para condenarle a muerte, y cuando no lo haga, cualquiera ciudadano puede repeler la fuerza sin escrúpulo y libertar al pueblo afligido de la tiranía del opresor, quitándole la vida, como hizo Moisés al gitano que quería matar al hebreo, viendo el caso tan apretado y que no había lugar para desagraviarle por tela de juicio sino por fuerza... Por eso alaba Cicerón a Bruto y a Casio que mataron a Julio César, tirano de esta calidad, y Santo Tomás lo declara de la manera que hemos dicho...» *(El Gobernador Cristiano*, lib. 1.º capítulo 8.º)

Dado este caso, si en los nacionales se descubre la voluntad de deshacerse del tirano, obraría justamente el ciudadano que intentase matarlo. Una objeción se pone: En semejante teoría ¿no hay peligro de atentar contra los príncipes a título de tiranos? No lo hay, responde, porque tal calificación no se deja al arbitrio de los particulares ni aun de la multitud; se reserva a la voz pública y al consejo de varones graves y eruditos.

De manera alguna juzga el sabio jesuíta contrariar al Concilio Constanciense; porque el decreto de la sesión 15, no aprobado por la Sede Apostólica, se encaminaba a otro blanco: se enderezaba contra los usitas, patrocinadores de la sentencia de que por todo crimen pierde el príncipe su principado, de suerte que cualquiera puede impunemente despojarle del poder que con injusticia detenta; y en especial contra Juan el Petit, teólogo parisiense, que excusaba la muerte que a Luis de Orleans produjo Juan de Borgoña, por creer que con autoridad privada es lícito matar al tirano; lo que no se permite, singularmente si se viola el juramento, como aquél lo hizo y no se espera la sentencia del Superior, caso que haya lugar para ello.

Una deducción evidente pretende sacar de este texto el P. Garzón: que, en sentir de Juan de Mariana, no es lícito el tiranicidio por autoridad privada, o que se exige sentencia del Superior. Así es verdad; mas ¿qué entendía por sentencia del Superior? Sin duda lo que anteriormente ha dicho: la sentencia pronunciada explícitamente de la república reunida contra el tirano, o en la dispersa, la voz pública y consejo de los graves y eruditos que lo declaren por tal.

«Esta es nuestra opinión, concluye modestamente el docto talaverano, expuesta con ánimo sincero; pero como a fuer de hombres, podemos alucinarnos, agradeceríamos a quien la propusiera con mayor acierto.» Mariana, pues, habló del tiranicidio tal como se entendía en las Escuelas. Su teoría sólo se diferencia de la de otros teólogos en estos dos matices: 1.° No hizo mención, al menos expresa, de ciertas condiciones exigidas por muchos escolásticos para atentar contra el tirano de origen. 2.° No requirió comisión o encargo expreso de la autoridad al particular a fin de que pueda privar de la vida al tirano de régimen. El elogio de los más a Clemente y otras frases por el estilo podrán arguir mal gusto o amor a la liga; pero no alteran un ápice su sistema.

*
* *

El P. Richeome, S. J., delató el *De Rege* al P. Aquaviva, General de la Compañía, como un peligro para los jesuítas franceses; y en 1606 las Congregaciones de las provincias jesuíticas de París y de Lyón lo desaprobaron formalmente en un Postulado. Aquaviva amonestó a Mariana que suprimiera toda la cuestión del tiranicidio al reeditar el libro y manifestó a los Padres de Francia su admiración de que opinión tan temeraria se hubiera escapado al examen de los revisores de la obra. La cuestión no desapareció en las otras ediciones; únicamente se borró la frase «aeternum decus, ut plurimis visum est». ¿Por qué razón no desapareció? Contesta el P. Richeome que, personas mal intencionadas, mirando a su provecho, reimprimieron el *De Rege* sin consentimiento de su autor.

En abril de 1610 acaeció el asesinato de Enrique IV de Francia. Los enemigos de los jesuitas asieron la ocasión para imputarles el haber armado el brazo del asesino Ravaillac con las enseñanzas del libro de Mariana. El criminal ignoraba el latín: ¿cómo podría comprender la obra del jesuíta, escrita con elegancia suma en esa lengua? Además confesó paladinamente que ni conocía el *De Rege* ni al que lo compuso. No importa: el mismo día del suplicio del asesino, 27 de mayo de 1610, el Parlamento dispuso que la Facultad de Teología de la Sorbona se reuniese para renovar contra el tiranicidio la censura de 1413, confirmada por el Concilio de Constanza. Renovada el 4 de junio la censura hízola registrar el Parlamento en 8 de junio de 1610 y pregonar en los púlpitos de todas las parroquias de París, condenó al fuego el libro del jesuíta talaverano por contener muchas blasfemias execrables contra Enrique III, personas y estados de los reyes y príncipes soberanos y otras proposiciones contrarias al dicho decreto, y prohibió a todo librero venderlo o difundirlo so pena de crimen de lesa majestad.

Un diluvio de folletos llovió sobre los jesuítas, y algunos con títulos tan espeluznantes como éstos: «La camisa sangrienta de Enrique el Grande», «el Jesuíta sicario», «el contra-asesino», y en las cátedras del Espíritu Santo se anatematizó la doctrina abominable de Mariana. Era natural que los hijos de Loyola volvieran por su honra mancillada. Una orden de 6 de julio de 1617, promulgada por el P. Aquaviva, prohibía en virtud de santa obediencia y bajo severas penas, enseñar en la Compañía la doctrina del tiranicidio. Los ataques, pues, a esta religión, como abanderada de tal sistema, debían ser inútiles, porque

se dirigían contra un mito. Fuera de eso, el P. Cotón, ex-confesor del rey asesinado, justificó a su Orden en la *Carta declaratoria* enderezada a la madre del rey y regente de Francia. Aunque se publicó mutilada por imposiciones del Parlamento, todavía encerraba buenas razones en pro de su causa; mas sacrificó a Mariana, llamando a su *De Rege* un mal libro, condenado equitativamente por el tribunal del Parlamento y reprobado por sus hermanos de religión.

No lograron con esas medidas que amainase el huracán que rugía sobre ellos: siguiéronse publicando a granel libelos infamatorios contra Mariana, Cotón, la Compañía; entre todos descolló el *Anticotón*, cuyo autor se escondió en las sombras del anónimo. A tan maléfico libro se contestó con la *Respuesta Apologética al Anticotón* escrita, o por el mismo P. Cotón o, según Sommervogel, por el P. Bonald. Diéronle cuatro doctores de la Sorbona su aprobación, en la que aseguraban que contenía doctrina particularmente conforme a la Facultad Teológica de París. Indignóse terriblemente el Síndico de la Facultad, Mr. Richer, al leerlo, porque en la *Respuesta* había encontrado estas execrables palabras: «En cierta manera sería conveniente que Ravaillac hubiera leído a Mariana; porque éste directa y expresamente enseña que un particular no puede, con su autoridad privada, matar a un príncipe, en lo cual viene a profesar la doctrina del Constanciense y decretos de la Sorbona». A requisitorias del caviloso Síndico, la Facultad, reunida en pleno, declaró en 1.° de febrero de 1611 ser dicha proposición inconsiderada; que Mariana ni concuerda con el Concilio de Constanza, ni con los decretos de la Facultad; y prohibe a todos los doctores testificar que la doctrina de un libro cualquiera conviene con la de la Sorbona, sin haber obtenido el consentimiento de la Facultad en una Junta general.

Corrían parejas con esa declaración ridícula de los teólogos sorbónicos varios opúsculos lanzados contra el jesuíta de Talavera, cuyo pensamiento se desfiguraba para poder morderle a mansalva. Los títulos sólo de algunos nos descubrirán esa maniobra innoble. Helos aquí: «La defensa de los poderes de la tierra contra Juan de Mariana»; «Antimariana o refutación de las proposiciones de Mariana: se demuestra que los príncipes soberanos no dependen sino de Dios en lo temporal; por consiguiente, no se permite atentar contra su estado y persona bajo ningún pretexto u ocasión». «Juicios simulados y falsos extraídos de la doctrina que pregona ser lícito matar por razón de estado, a un

enemigo cualquiera, en todo lugar y so capa de amistad y fingimiento de religión, propuestos contra Rosco, Mariana y otros malvadísimos monarcómacos.»

Cuando la pasión impera, ocupando el puesto de la razón, todo lo desquicia y saca de su lugar. Lo peor es que a fuerza de campanear que Mariana fué el paladín del tiranicidio, consiguieron que prevaleciera esa idea y que muchísimos de buena fe la creyeran (1). Pero el que se tome el trabajo de revisar los capítulos 5-7 del libro primero de su obra *De Rege* se persuadirá de que es inexacto. El sabio talaverano, *después de recitar las dos opiniones que sobre el tiranicidio reinaban en su tiempo*, se inclinó a una de ellas, y la expuso con ciertas modificaciones que no afectaban al *derecho que a un particular puede incumbirle de matar legítimamente al tirano.*

VIII

RECTIFICACIONES

Aquí terminaríamos si no hubiésemos visto que un ilustre literato español censura y condena al P. Juan de Mariana en otra sentencia en que generalmente no suele ponérsele reparo. Promueve el jesuíta esta cuestión en el capítulo 7.° del primer libro: ¿Es lícito matar con veneno al tirano? Obsérvese de una vez para siempre, que el sabio talaverano habla en este capítulo suponiendo que hay derecho para quitarle la vida, es decir, que se obra justamente si se le destruye. La respuesta del P. Mariana resulta sumamente sencilla: No es lícito. Y ¿por qué? Porque se le obliga a que se quite a sí mismo la vida, lo que es contra derecho natural y muy ajeno de las costumbres cristianas. Hace, sin embargo, esta advertencia: si el matador emplea un medio que aniquile al tirano sin que éste coopere, entonces será permitido usarlo. La razón salta a la vista: en ese caso no se le constriñe a que se mate a sí mismo, que es lo que Mariana juzga contrario al derecho natural.

Incidentalmente toca en esta materia otra dificultad. Supuesto que un particular tenga derecho a atentar contra la vida de un tirano, ¿podrá hacerlo valiéndose de un fraude o engaño? Es evidente que

(1) Véase *Historia general de la Iglesia*, por Fernando Mourret... Barcelona, Bloud y Gay, tomo III, pág. 252.

se trata de un fraude o engaño que no sea intrínsecamente malo, sino indiferente; lo que se ve porque equipara los fraudes de que habla a los que emplean los capitanes en la guerra para derrotar al enemigo, que han de ser lícitos. ¿Qué contesta el P. Mariana? Lo que contestan los moralistas: Habiendo razón plausible, puede justamente valerse del engaño, mas no ciertamente con un fin torcido. Así podría decir el matador al tirano para ejecutar su hecho sin miedo de alborotos: quisiera que nos retirásemos los dos solos a un lugar solitario para acabar un asunto de interés; y allí acabarlo a puñaladas.

Bueno será notar que los fraudes o engaños no están prohibidos. La Escritura recuerda, en son de aprobarlos, varios usados por los Santos. Josué obligó a parte de su ejército a huir ficticiamente delante del rey Hai, para cortarle la retirada y destrozar su ejército (*Jos.*, cap. VIII). David se hizo el loco para que Achis, soberano de Geth, no le degollase (1 *Reg.*, 21 [12]); y aun el mismo Cristo N. S. *finxit longius ire* (*Luc.* 24 [31]). Ficciones o fraudes los emplean todos, absolutamente todos los hombres: la madre que mete ruido para hacer creer al niño que le amenaza un peligro; el buhonero que pondera sus alfileres como los más preciosos del globo; el viejo que se tiñe las canas con el fin de que se admire la lozanía de su juventud, etcétera, etc.

Puestas estas premisas, véase cómo juzga el insigne profesor de la Universidad de Salamanca, D. Pedro Urbano González de la Calle, al P. Mariana en este punto: «Conste que el célebre jesuíta razona y, en su concepto, justifica el regicidio, porque ante los abusos del Poder, los pueblos se sienten desligados de la obediencia a los monstruos que encarnan el principio de autoridad. No atenuamos la repulsión que produce semejante criterio, pero advertimos que nos repugna más la sofística teoría de si es o no lícito envenenar al tirano. Mariana cree mejor, por ser conducta más noble, atacar de frente; pero no rechaza la perversa utilidad del fraude y la astucia, con la reserva tan sólo, ridícula por no decir irónica, de que no se obligue al tirano a matarse, sabiendo o ignorando que se mata: así se cumple el propósito de eliminar un monstruo y no se condena su alma. Con salvedad tan... especial, cualquier forma es lícita, en concepto de nuestro autor, para cometer el regicidio» (*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, tom. XXX, pág. 60).

Ante todo indicaremos que no se trata de la *repulsión del crite-*

rio, sino si tal criterio es o no conforme a justicia; queremos decir, que no es cuestión de sentimiento, sino de razón. ¡Cuántos criterios repugnan a la sensibilidad que la inteligencia proclama como justos y necesarios en la vida práctica! Nos sorprende lo de la *sofística teoría*. Un príncipe en Sicilia propuso esa dificultad a Juan de Mariana, y todos los moralistas la discuten con sobrado motivo. A un tirano puede matar un particular con la espada o descerrajándole un tiro... ¿podrá con veneno en la comida? Nuestros teólogos que, como admirablemente notó Menéndez y Pelayo, profundizaban las cuestiones y hacían de ellas perfecta anatomía, vieron al punto la diferencia: en el primer caso no intervenía activamente sino el matador; en el segundo intervenía el mismo tirano, a quien se forzaba a atentar contra su vida, lo que repugna al derecho natural. Discernir estos aspectos diversos, ¿es sofistería?

«Mariana no rechaza la perversa utilidad del fraude.» ¿Cómo lo prueba el Sr. La Calle? ¿Dónde afirma semejante infamia? El jesuíta de Talavera rechaza la *perversa* utilidad del fraude, a fuer de buen cristiano y de buen teólogo. Lo que no rechaza es la *lícita* utilidad del fraude o la utilidad del fraude lícito, como no la rechaza ningún hombre, entiéndase bien, ningún hombre en el mundo. «Con la reserva ridícula, por no decir irónica, de no obligarse al tirano a matarse sabiendo o ignorando que se mata». ¿Conque ridícula o irónica la reserva sobre una acción contra la ley natural? La verdad; no acertamos a comprenderlo. De modo que para el docto profesor sería ridículo o irónico defender proposiciones de este jaez: El tribunal legítimo puede por justas causas condenar a muerte a un reo; pero no puede forzarle a que se quite la vida u obligar a sus padres, conscientes o inconscientes, a que sean sus verdugos. No; tal reserva es una cosa justísima que dicta la ley natural, y que si no se observase causaría horror a los hombres sensatos y se reputaría como una monstruosidad digna de hordas bárbaras o tribus salvajes.

«Así se cumple el propósito de eliminar un monstruo y no se condena su alma.» Este epifonema del Sr. La Calle no parece venir muy al caso, porque el jesuíta de Talavera no tiene en cuenta aquí sino la violación de la ley natural. La salvación o condenación depende únicamente del estado de gracia o pecado mortal en que se halle el hombre al exhalar el último suspiro; y harto difícil es que un tirano, tal como lo traza la pluma del célebre talaverano, posea al morir por

hierro o por veneno aquel primer estado; pero posea o no posea, la cuestión controvertida atañe al derecho natural, y no a la salvación, ajena al asunto que se discute.

Termina el sabio profesor de Salamanca con estas palabras, en que se repiten las equivocaciones anteriores: «Con salvedad tan... especial cualquier forma es lícita, en concepto de nuestro autor, para cometer el regicidio.» Esa salvedad tan... especial no es exclusiva del jesuíta historiador; no nació de su cabeza como Minerva de la de Júpiter; todos los moralistas la proponen. *Cualquier forma*, con tal que en sí no sea pecaminosa, sino indiferente, podrá adoptarse, habiendo causa bastante y razón suficiente y no con un fin perverso. La voz *regicidio* no parece tan propia como tiranicidio. Mariana intitula el capítulo VI: *An tyrannum opprimere fas est*, y en todo el discurso de él se ciñe a la muerte del tirano; mas no peleemos por vocablos, con tal que la palabra regicidio se entienda en el sentido de Mariana, y no en el que aviesamente le dan ciertos enemigos del jesuíta para desacreditarlo.

Estamos firmemente convencidos que la opinión del P. Juan de Mariana, expuesta al principio del párrafo VIII, si se interpreta con rectitud, nada tiene de censurable o reprensible. En la apreciación de algún caso particular, si es o no lícito, habrá discrepancias, como acontece en estas materias morales; pero esto no perjudica ni en lo más mínimo a la esencia de su teoría.

A. Pérez Goyena.

Boletín de Mariología Asuncionista.

Sumario: *J. Ernst:* Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet; die leibliche Himmelfahrt Mariä und das Dogma der unbefleckten Empfängnis; Die Kongruenzgründe für die leibliche Himmelfahrt Mariä.—*C. M. Cervetti:* La Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos.—*G. Mattiussi:* Utrum corporea Virginis Assumptio ad fidei catholicae depositum spectet disputatio; L'Assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma catholico.—*A. M. Jannotta:* Thesis de Assumptione corporea B. V. Mariae Deiparentis in coelum assumptae, doctrina Divi Thomae Aquinatis collata.

A fines del año 1921 dió a la estampa el Dr. Juan Ernst el opúsculo intitulado *La Asunción corporal de María; estudio histórico-dogmático sobre su definibilidad* (1).

El autor manifiesta ya en el prólogo que, a su juicio, «ha de pasar aún mucho tiempo antes de que la controversia sobre la Asunción corporal llegue a la madurez necesaria para la definición dogmática» (p. 4.). Afirmación extraña, opuesta a la generalidad de los teólogos y a tantas diócesis y naciones enteras como trabajan por la definición, sin recelar que exista dificultad alguna seria. Pretender, contra todos ellos, que «aun quedan muchas y muy pesadas piedras que remover en este camino», no puede ser más que una alucinación, incapaz de resistir al examen. Recorramos la obra.

Es lástima que el autor no haya podido consultar mayor número de trabajos asuncionistas. Son muchos los que faltan; y el mismo Renaudin, contra el cual se dirigen continuos ataques, podrá quejarse con razón de que sólo cite Ernst dos de sus primeras publicaciones (2) y para nada consulte su obra capital y definitiva (3). Aun es más de sentir la facilidad con que desvía, sin darse cuenta, el sentir de algunos autores. Un ejemplo no más, que no es posible pasar en silencio.

Después de copiar la censura teológica que da Benedicto XIV a la Asunción corporal, añade: «El sabio Pontífice indica a este propósito que ni la Escritura ni la Tradición suministran argumentos tales que basten para que la doctrina de la Asunción corporal de María sea de-

(1) Dr. Johann Ernst, *Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet.* Regensburg 1921.

(2) Son éstas: *De la Définition dogmatique de l'Assomption de la Très Sainte Vierge.* Angers 1900. *La Définibilité de l'Assomption de la Très Sainte Vierge.* Paris 1902. Esta última en la traducción alemana: *Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä.* Freiburg in Schw., 1904.

(3) *La Doctrine de l'Assomption de la Très Sainte Vierge. Sa Définibilité comme dogme de foi divine.* Paris 1913.

finible como artículo de fe» (p. 9). Si así hablara, mal podía copiar a continuación las palabras de Soto: «Nondum tamen inter fidei articulos creditu necessarios relata est» (Ben. XIV, *De Festis*, p. II, c. 8, n. 18). En realidad lo que afirma es, con Suárez, Cano y Soto, que aunque la Tradición y la Escritura no sean tan terminantes que nos fuercen sin más a admitir como de fe la Asunción corporal de María, con todo, el sentir de la Iglesia *de cuius auctoritate et suffragio neutiquam dubitandum esse videtur* (Ben. XIV, *De Canon. Sanct.*, l. I, c. 42, n. 15), es tan abiertamente favorable, que hay obligación de admitirla, si no para evitar una formal herejía, a lo menos para no incurrir en la nota de temeraria presunción.

Conste, pues, que Benedicto XIV no patrocina la opinión privada del autor, para el cual la tradición asuncionista entraña estos inconvenientes: no es universal ni continua; no alcanza a los primeros tiempos de la cristiandad; no fué recibida por todos como suficientemente auténtica; no muestra la Asunción corporal como hecho siempre seguro e inconcuso, mucho menos formando parte del depósito de la fe.

No son todos estos reparos tan fuertes como parecen a primera vista. Cita Ernst la obra de Mgr. Malou (no Malous) sobre la Inmaculada. Pues bien; en el tomo II, p. 350 y sig., y mejor aún en los documentos publicados por Sardi en 1904 (1), pudo leer el juicio que merecen a la Comisión pontificia de la Inmaculada estas mismas dificultades. Tal vez hubiera tachado las nueve páginas en que pretende confirmar sus afirmaciones con testimonios escasos e incompletos.

Así, de entre los peregrinos hierosolimitanos, no cita más que al obispo francés Arculfo (p. 17), que se expresa en son de duda sobre la Asunción corporal de María. Ya que aduzca sus palabras, bueno fuera añadir que es el único que así habla, y que no conocemos su relación más que por el monje inglés Adamnano. Pero el sentir general de los romeros hierosolimitanos es muy diverso. Aunque no faltaran testimonios tan claros como el del anónimo placentino, no hemos de olvidar que ellos son, según Notkero, los que hablan por la pluma de San Gregorio de Tours.

Mayor atención reclaman las conclusiones del párrafo o capítulo siguiente: ¿Pertenece la Asunción corporal a la *pia fides*, o a la *fides dogmatica?* Así se pregunta el autor, contraponiendo la una a la otra.

Si bien lo miramos, dice, en el fondo de las pruebas ideadas para demostrar el carácter divino-apostólico de la Tradición no se hallarán más que *débiles hipótesis* (p. 21). Según el Damasceno, «la tumba vacía de la Virgen Santísima y no una revelación divina, es el verdadero fundamento tradicional de la doctrina sobre la Asunción corporal. Con razón más tarde, en la época que siguió a los Padres, no se le dió más importancia de la que corresponde a una creencia piadosa, fundada en buenas razones, a una *pia fides*» (p. 23).

Al hablar así, olvida Ernst que siete páginas más arriba (p. 16) nos ha dicho que este relato del Damasceno es una interpolación del siglo IX o comienzos del siglo X. ¿Por qué ahora lo hace de la época

(1) *La Sollemne Definizione dell'Immac. Atti é Documenti*, t. I, p. 791 sig.

de los Padres y busca en él la explicación de una creencia general en el siglo VII?

Además, el atribuír semejante idea al relato del Damasceno, no pasa de ser una sospecha del autor, que no hallará fácilmente teólogo que la suscriba. Ernst cita a Pohle, pero en realidad el insigne teólogo no le favorece (1).

Todavía se advierte menor precisión en los testimonios y en las ideas al tratar de la *pia fides*. Se repite con alguna frecuencia en el opúsculo (cfr. p. 9, not. 1, p. 28, etc.) que en materias dogmáticas hasta que no viene el sello de la definición *ex cathedra*, no hay certeza; y esto es a todas luces falso; es confundir la infalibilidad del magisterio supremo de la Iglesia con la infalibilidad o imposibilidad de error que entraña toda certeza. Cabe, pues, dentro de la *pia fides* verdadera certeza teológica, y tanta, que se pueda hacer voto de mantener la *piadosa creencia* hasta perder la vida, como juraron ya en el siglo XIV el infante D. Juan Manuel y los hidalgos castellanos de la Orden militar asuncionista de *Caballeros del Antigua*. Que si la *pia fides*, como parece suponer el autor, no puede contar en su abono con argumentos ciertos, llevara razón Muratori al impugnar lo que él llamaba el *voto sangriento* de la Inmaculada.

Claro es que la expresión *pia fides, pie creditur,* es de suyo ambigua, tiene valor diferente aplicada a diversas cuestiones (por ejemplo, en Santo Tomás a la Asunción de la Virgen y a la de San Juan), suena diversamente en labios de amigos y enemigos; mas por lo mismo no se puede argumentar sobre estas expresiones, sino que por otras vías hay que precisar su significado. Y en nuestro caso es bien sabido que los autores llaman piadosa a la creencia asuncionista, dándole el mismo alcance que a la creencia de la Inmaculada, antes de la definición.

A esto replicará el autor que de hecho los argumentos que se aducen son puras congruencias «que dan, sí, verosimilitud a la Asunción corporal, pero ninguna certeza dogmática» (p. 28). Para conocer algo más a fondo el pensamiento del Dr. Ernst, hay que ir a sus artículos *La Asunción corporal de María y el dogma de la Inmaculada Concepción; Las congruencias para la Asunción corporal de María* (2), que podemos considerar como formando parte de la obra que analizamos, ya que la precedieron sólo unos meses, y el autor se remite expresamente a ellos, manteniendo sus conclusiones (p. 5).

---

(1) El autor copia solamente estas palabras: «Bien pudieron servir la tumba vacía y la falta de reliquias *ex ossibus* para sospechar con fundamento, más aún, para demostrar con verosimilitud la Asunción» *(Dogmatik,* 115, p. 325). Pero sigamos leyendo: *aber die eigentliche Basis zur dogmatischen Lehre legen sie nicht.* Ya que más de una vez aparece el nombre de este insigne teólogo en el opúsculo del Dr. Ernst, bueno será advertir que su parecer es del todo favorable a la definibilidad de la Asunción corporal. Véase cómo termina el estudio que consagra a la Asunción: ¿Es la Asunción corporal *proxime definibilis?*... Yo soy de parecer que la prueba de esta tradición posee ya hoy fuerza tan incontrovertible, que la solemne definición es sólo cuestión de tiempo» (l. c., p. 321).

(2) Dr. Johann Ernst, *Die leibliche Himmelfahrt Mariä und das Dogma der unbefleckten Empfängnis.* Theologisch-praktische Quartalschrift, 1921, p. 226-237. *Die Kongruenzgründe für die leibliche Himmelfahrt Mariä.* Ibid., p. 381-389.

Ernst tenía que empezar por reconocer la fuerza que en nuestro caso tiene el argumento *ex analogia fidei*. De haberlo pensado así, no hubiera terminado copiando la hermosa sentencia del *Tractatus* anónimo del siglo IX: «Illud ergo sacratissimum corpus... escam vermibus traditum, in communi sorte putredinis, quia sentire non valeo, dicere perhorresco», con este comentario: *Gottes Gedanken sind nicht wie der Menschen Gedanken und Gottes Wege sind nich wie der Menschen Wege* (Isai., 55, 8). Pase la traducción, que pudo ser más literal; pero es imperdonable hablar así, como si las razones del privilegio de María fueran ideas de hombres carnales, cuando las vemos nacidas en los escritos de los Santos, en las páginas de la Liturgia, en el seno mismo de la Iglesia, donde Dios no permite arraiguen ideas que no sean las suyas, eternamente verdaderas (1).

Para no alargar demasiado el juicio de esta obra, pasaré en silencio el capítulo que dedica a la Sagrada Escritura (p. 43-64), en el cual combate la prueba elaborada con tanto esmero por Dom Renaudin, y terminaré con dos palabras sobre la Liturgia.

Difícil le será hallar razones para sostener que la Asunción corporal no es el objeto de la festividad del 15 de agosto. El testimonio de Isaac de Stella (no Jacob, como se dice en la página 39) y la intromisión del martirologio de Usardo, poco valen contra el testimonio unánime de las antiguas liturgias, que a partir del siglo VI hablan de la Asunción corporal.

Años adelante, cuando se generalizó el rezo romano, en él quedó engastada la antigua oración del Sacramentario gregoriano, cuyas palabras, *mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit*, fueron interpretadas como solemne confesión de la Resurrección y Asunción corporal de María.

Finalmente, el testimonio de Benedicto XIV sobre la fiesta actual es tan claro, que no sé cómo el autor trata de oscurecerlo en la prolija nota contra Renaudin (p. 37-38). Para demostrar que el culto, aun el público y solemne, no equivale a una definición, trae el Pontífice el ejemplo del 15 de agosto; pues todos admiten que aun no está definida la Asunción corporal, la cual *est religiosissimum anniversariae solemnitatis objectum. (De Canon. Sanct.*, l. I, c. 42, n. 15).

Y esto baste para que los lectores se hagan cargo del corto alcance que tienen las objeciones del Dr. Ernst contra la definibilidad de la Asunción corporal de María. Algún crítico ha creído ver en ellas «observaciones útiles, consejos de valor, bien que desconfiados en demasía»; en realidad, creo que la precipitación que se nota en la composición y redacción de estas páginas, han malogrado las exce-

---

(1) Creo inútil descender a pormenores. El autor no ha tenido oportunidad de hacer estudios especiales en estas materias; se contenta con repetir las dificultades conocidas disimulando las soluciones tradicionales. Por lo demás, no creo que haya pretendido Ernst en estos artículos proporcionar nada nuevo ni profundizar en la cuestión; así, y sólo así, se comprende que en el primer artículo, en que juega tanto la sentencia de Suárez, cite al Doctor Eximio según Harper, S. J., citado a su vez por Livius, cuya obra utiliza Ernst según la traducción alemana de Ph. von Aremberg.

lentes dotes y reconocida competencia que en otros campos de la historia ha manifestado el Dr. Ernst.

* * *

El Congreso Pan-Americano de Congregaciones marianas, reunido en Santiago de Chile en Setiembre de 1921, abrió concurso sobre el tema: *La Asunción de la Santísima Virgen. Fundamentos teológicos con que el Congreso de las Congregaciones Marianas podría implorar de Su Santidad el Papa la definición dogmática de la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos.* El tema no quedó desierto. Numerosos fueron los trabajos que se disputaron el premio, el cual recayó sobre la Memoria del presbítero uruguayo D. Carlos María Cervetti, intitulada *La Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos* (1).

Estos laureles, todavía recientes, hacen del trabajo de Cervetti una exposición brillante de la creencia asuncionista en la América española. Circula por sus páginas una simpática corriente de entusiasmo inquebrantable. Lejos de temer la dificultad, se la busca casi de propósito; y por eso, tal vez, dejando el campo de la tradición posterior al siglo VI, donde el triunfo es fácil, prefiere el autor penetrar en la *noche oscura* de los primeros siglos y hacer más luz en los argumentos de Escritura. ¿Es laudable este proceder?

Ya que el intento de la memoria es informar al Congreso Mariano de Chile sobre los argumentos en que descansan con seguridad cuantos suspiran por el nuevo dogma, no apruebo el que se atribuya tan escasa importancia a las *razones teológicas*, siendo así que en ellas estriba la petición de los Padres del Vaticano. Y con razón; porque las raíces de estas pruebas ahondan tanto en los dogmas marianos, se extienden de tal manera por el campo de la liturgia, de la teología y de los Padres, que bien seguro está el árbol que ellas sustenten.

Es ya un acierto enunciar la prueba escrituraria en la forma que le da Cervetti: *La Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos tiene verdadero y sólido fundamento en las Sagradas Escrituras. En ellas está este misterio formal e implícitamente contenido, del mismo modo que lo está la Concepción Inmaculada* (p. 9). Todo lo que sea estrechar el paralelismo entre la Asunción y la Inmaculada merece elogio. Y no sólo por la semejanza de ambos misterios, los dos crepúsculos en la vida de María, sino porque los trabajos previos para la definición de la Inmaculada nos ofrecen ya hecho el molde en que se han de fundir las nuevas definiciones sobre la Virgen Santísima.

Inspirado en los documentos de la Concepción, sobre todo en la Bula *Ineffabilis Deus*, estudia el valor de los textos *Gratia plena*

---

(1) Carlos María Cervetti (presbítero). *La Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos.* Santiago de Chile 1922. De los otros trabajos se ha publicado el *Tratado teológico sobre la definibilidad de la Asunción de María*, por el P. Samuel de Santa Teresa (carmelita). Santiago de Chile 1922, largamente juzgado por el P. A. Pérez Goyena en Razón y Fe (Mayo de 1923, t. 66, p. 113-116). También ha dado al público su trabajo, presentado fuera de concurso, el muy docto y piadoso Sr. Obispo de Pinar del Río (Cuba).

(Luc. 1, 28), *Benedicta tu in mulieribus* (Luc. 1, 48) e *Inimicitias ponam* (Gén. 3, 15). Con un poco más de orden hubiera ganado incomparablemente la argumentación. Diríase que preocupado por las líneas generales, que traza con pulso seguro, deja caer al fondo de las notas advertencias preciosas, que fuera mejor pasaran al texto. Asimismo los Apéndices I y II (p. 45-52) sobre la Asunción corporal y el concepto de la gracia y sobre María, segunda Eva, más que apéndices y anotaciones a los argumentos, suministran la prueba del supuesto o proposición menor de toda la demostración.

La interpretación que hacen los PP. de estos pasajes de la Escritura resultaría mucho más inapelable, si el autor no nos dejara el trabajo de ordenar y depurar los testimonios aducidos, para que no caiga sobre todos ellos la sospecha que infunden ciertos nombres, como el del pseudo-Jerónimo (cit. en la p. 16), y precisamente en la falsa epístola *ad Paulam et Eustochium*, en que se combate abiertamente la Asunción corporal.

Sin detenerse en el sentido típico, pasa Cervetti al examen de la Tradición. Echa una mirada a la historia de la Iglesia; desde el siglo VI se desliza cristalina y pura la tradición asuncionista, mientras los primeros siglos permanecen misteriosos, impenetrables. El autor no vacila; reserva unos renglones para resumir la tradición clara, y se dedica a «llenar la laguna que los teólogos no llenan (del siglo I al VI) con documentos que explícita ó siquiera implícitamente dejen ver la tradición asuncionista en los primeros siglos cristianos» (p. 29).

Como antes noté, es lástima que no haya dado más amplitud a la que él llama con razón la gran tradición asuncionista. De hecho se limita a unas cuantas pinceladas, que no bastan a reflejar la verdadera historia, dejan en completa oscuridad figuras de tanto relieve como San Gregorio de Tours (fuera de este pasaje lo cita, p. e., en la p. 39), no recuerdan contiendas tan reñidas como la de Launoy en el siglo XVII, y apenas recogen nada del riquísimo tesoro de la liturgia, donde están los testimonios más claros, los más autorizados, los más generales y, tal vez, los de más sabor dogmático.

En cuanto a los primeros siglos, en tres partes divide sus investigaciones; documentos de la patrología, los apócrifos, otros monumentos.

A pesar de los pacientes estudios de Livius y Renaudin, poca luz han dado hasta ahora los primeros siglos. Cervetti completa la lista de Renaudin (1) con algunos nombres, y comenta los testimonios con tan fina crítica, que por un momento parece que podemos contar con verdaderas pruebas. Sin embargo, echo de menos discusión seria de los textos. Así, la cita del Taumaturgo y la que atribuye a San Epifanio el joven *(sic)* figuran entre las *Opera dubia*; y otros pasajes, como el de San Epifanio en la *Haer. 42*, tienen valor muy discutible.

Más explícitos son los apócrifos. El autor hace en el Apéndice III

(1) *La doctrine del'Assomption*, p. 125 y sig.

(p. 52-54) minucioso análisis del *Liber Transitus*, comparándolo con los otros apócrifos y con las diversas relaciones conservadas por los PP. Fundado en este examen cree poder afirmar (p. 39) que estos escritores (entre los cuales pone, sin duda por distracción, a San Gregorio Magno) «dicen substancialmente lo mismo que los apócrifos»; y como los PP. no podían descansar en narraciones sospechosas, es claro, concluye, que los apócrifos suponen una tradición oral aprobada y recibida en la Iglesia. Explicación buena, ya que no la única, del papel desarrollado por estas leyendas; no las podemos considerar como la fuente; son más bien las flores que bordan el cauce del arroyo sin enturbiar sus ondas.

* * *

La Tesis latina del P. Guido Mattiussi, S. J. (1) nos ofrece una síntesis completa y razonada de la Definibilidad de la Asunción corporal. Sin despojarse de su carácter de teólogo, antes conservando, aun en la forma, el rigor del método escolástico, Mattiussi ha condensado en sus *rationes dubitandi*, *sed contra*... todos los elementos que juegan en este problema de la teología mariana, y ha presentado soluciones precisas.

Comienza por definir claramente su propósito. No quiere entrar en pormenores sobre la Muerte y Asunción de la Virgen; se atiene al hecho de la Asunción corporal; y suponiendo la verdad histórica, indaga en sus orígenes para mostrar que es no un hecho puramente histórico, como cualquier otro milagro perpetuado en la memoria de los hombres; ni una sospecha nacida en el sepulcro vacío de Jerusalén, que se convierte poco a poco en tradición y general creencia; ni una conclusión teológica, sacada a poder de argumentos; ni una revelación privada, que la piedad de la Iglesia admitió y recomendó a los fieles; sino una verdad contenida en el depósito de la fe con claridad tal, que puede ser definida, y desde ahora creída tamquam divinitus revelata (p. 6).

Para probar esta afirmación divide sus consideraciones en siete partes o artículos.

Pone en primer lugar la sentencia general y cierta de la Iglesia actual (a contar del Concilio de Trento), lo mismo entre los que enseñan que entre el pueblo sencillo. El consentimiento de los teólogos, la afirmación solemne de la liturgia en el 15 de agosto, ya que «ejus solemnitatis objectum ipsam esse corpoream assumptionem ignorat nemo» (p. 9), la fe tan arraigada entre los fieles de todo el mundo... están juiciosamente resumidos. De cuantos datos menciona en este artículo sólo el caso de Morcelli se presta a alguna duda (2);

---

(1) Guido Mattiussi, S. I. *Utrum corporea Virginis Assumptio ad fidei catholicae depositum spectet disputatio.* Aquipendii, 1922.

(2) El 25 de agosto de 1497 la Universidad de París condenó cuatro proposiciones predicadas días antes por el dominico Juan Morcelli, de las cuales una es: *Quarta propositio: nos non tenemur credere sub poena peccati mortalis quod Virgo fuit assumpta in corpore et anima, quia non est articulus fidei.* Los nueve censores la califican así: *Prout jacet, temeraria, scandalosa, impia, devotionis populi ad Virginem diminutiva, falsa et haeretica.*

lo demás es seguro; y así, bien podemos concluir con el autor: Si San Alfonso María de Ligorio pudo escribir de la Inmaculada: *Licet nostra sententia nondum sit definita, bene tamen potest de fide teneri*, «non minore jure idem nos de Assumptione edicere possumus, eamque proinde *de fide tenere*, prout nimirum existimamus in fidei deposito hoc etiam Virginis privilegium contineri; quod qui noverit veritatem credere potest ac debet» (p. 11). El Dr. Ernst se extrañará al ver suscrita por un teólogo como Mattiussi la proposición que le escandalizaba en labios de cierto párroco de Baviera (Ob. citada, p. 8).

En realidad esta fe no es nueva en la Iglesia; es la continuación de la creencia antigua. Para demostrarlo trata el autor a renglón seguido de la tradición asuncionista. Después de indicar el *argumentum praescriptionis* (p. 13) y de refutar las objeciones consabidas (páginas 14-16), eslabona la cadena de la tradición empezando por el siglo XII para terminar en los documentos más antiguos (p. 16-25).

No pretende recargar estas páginas con multitud de citas; se contenta con las de más relieve y autoridad. En general los testimonios aducidos son buenos, aunque por lo que atañe a la Iglesia española pudo ser más exacto; no aprovecha la liturgia antigua verdadera, editada por Ferotin, cita una falsa redacción del libro de *Ortu et Obitu Patrum* (p. 20)...

Dejando a un lado estos defectos, perdonables en un escrito de esta índole, justo es señalar el acierto de Mattiussi sobre el influjo de los apócrifos, que retardan, más bien que favorecen, la creencia y el relieve que da al testimonio del Pontífice Alejandro III, concediendo la importancia que merecen palabras terminantes de un Pontífice, que al escribir en 1550 a un príncipe mahometano no sólo menciona la Asunción corporal, sino que la presenta como objeto de fe y contenida en la plenitud de gracia revelada por el Angel *(hinc migravit sine corruptione juxta verbum Angeli, imo Dei per Angelum, ut plena, non semiplena, gratiae probaretur).*

Cierra el estudio de la tradición haciendo historia de las dudas que suscitó el Martirologio de Usuardo (p. 25-26).

Con esto pasa a considerar los argumentos de Escritura. Recoge los diversos tipos de María, que en el lenguaje de los Padres y escritores antiguos representan la Asunción corporal (p. 27-29): la mujer

---

Como se ve, es grande el interés de este hecho para la historia de las controversias asuncionistas; pero hasta ahora no he visto documentos que me satisfagan. Los autores descansan en la autoridad de Gaudin, *Assumptio B. M. Virginis vindicata*, p. 7. En la violenta réplica que le dirigió el galicano Juan Launoy se aducen tres razones en contra de la supuesta condenación *(De controversia super scribendo Parisiensis Ecclesiae Martyrologio exorta Judicium;* Launoii Opera Omnia, Coloniae, 1731, t. 1, p. 77-79). Confieso que en general poca fe merecen el autor y la obra. Esta fué condenada el 8 de marzo de 1689; y si la crítica histórica formara su Indice, en él figuraría el *Judicium* de Launoy, donde apenas hay documento sano. Sin embargo, el triple argumento contra el caso Morcelli reviste bastante verosimilitud, y así desearía verlo debidamente refutado. El benemérito escritor J-B. Broussolle, que tan brillantemente combatió desde *L'Assomption* el *Judicium* de Launoy, no recuerdo que tocara este punto.

del Apocalipsis, la Reina del Salmo 44, la Sunamitis del Cantar de los Cantares, el Arca incorruptible... Estos argumentos no carecen de fuerza, aunque no lleguen a la claridad del Proto-Evangelio y del Gratia plena, los cuales desarrolla, como Cervetti siguiendo a los Padres y a la Bula de la Inmaculada (p. 29-33).

¿Merecen estas razones ser consideradas como pruebas escriturarias? El P. Adhémar d'Alès, al dar cuenta de este trabajo (1), no se atreve a concederlo. A su juicio, toma aquí la razón demasiada parte, discurre y argumenta mucho antes de llegar a la conclusión, que será, sí, conclusión teológica, basada en la Revelación, pero no verdad formalmente contenida en los Libros Santos. Séame lícito oponer algunas consideraciones a parecer tan autorizado.

Ante todo nos podemos acoger a los teólogos consultores de la Inmaculada Concepción; ya que los argumentos son enteramente paralelos; si para ellos probaban que la Concepción sin mancha se incluía formal, aunque implícitamente, en la Sagrada Escritura (2), ¿por qué no podemos afirmar lo mismo de la Asunción?

Además, si bien se mira, las autoridades aducidas de los Padres y documentos pontificios sirven únicamente para precisar directamente el alcance que da el Espíritu Santo a la plenitud de gracia y a la enemistad contra la serpiente, que esculpió como blasones de gloria en el escudo de María. Lejos de interponer velos de razones entre nuestros ojos y el texto sagrado, no hacen más que introducirnos en el alcázar de la revelación, para que contemplemos cara a cara las magníficas prerrogativas de María, que sin su dirección no acertaríamos a descubrir con entera certeza.

Creo, pues, que lleva razón Mattiussi cuando escribe: «Adverte autem qui legis, non conclusionem theologicam per haec nos e Scriptura eruisse, nec ratiocinando et per medium terminum ad assertionem nostram pervenisse» (p. 33). Sentencia que coincide con la que desarrolló el R. P. José M. Bover, S. I., en las páginas de esta misma Revista (3).

De sumo interés, a pesar de su brevedad, es el artículo IV, en el que resume el autor los argumentos *ex analogia fidei*. Las relevantes dotes del P. Mattiussi se explayan aquí como en terreno propio y conquistado. Las razones teológicas alegadas por Santo Tomás, Alberto Magno... en pro de la Asunción corporal cobran vida nueva, gracias a sus reflexiones, tan fundadas como oportunas.

Después de hacer notar que los argumentos ex analogia fidei, cuando parten de un orden ya establecido, y hacen ver la necesidad de continuar la obra divina para que no se interrumpa bruscamente y sin causa, pueden llegar a verdadera y legítima certeza (p. 35), aplica esta norma a la Asunción; el orden privilegiado que ocupa la Madre Dios en la Redención, quedaría lastimosamente truncado sin la victoria de la Virgen sobre la corrupción.

* * *

(1) *Études*, 5 de agosto de 1923, t. 176, p. 264.

(2) V. Sardi, La Solemne Definitione... dell' Immac. Atti e Documenti, t. I, p. 769.

(3) J. M. Bover, S. I., *Los Fundamentos de la Mariología en las Epístolas de San Pablo*. Estudios Eclesiásticos, t. III, (1924), p. 47 y sig.

Amplía el mismo asunto la obra reciente del P. Guido Mattiussi, *La Asunción corporal de la Virgen Madre de Dios en el Dogma Católico* (1).

La introducción «Il desiderio nostro» (2) nos descubre el alma de su autor, que pone a servicio de la Asunción la galanura de su estilo, la ternura de su piedad y la convicción de su fe, nutrida en largos años de estudio y (así lo presiente él) próxima ya a trocarse en visión gloriosa.

Estas dotes que se hermanan en toda la obra, campean ya en los párrafos bellísimos del primer capítulo, consagrado a los últimos años y dichoso Tránsito de María. En él ha reunido las enseñanzas de los PP. y Teólogos, sin desdeñar los datos de la tradición, que toma con preferencia de las fuentes hierosolimitanas; proceder laudable, ya que la tradición efesina (p. 11), resucitada por las revelaciones de Ana Catalina Enmerich, es cada día más discutible.

Fuera de este capítulo, la obra italiana reproduce con fidelidad la tesis latina, bien que ensanchando ampliamente el campo de la documentación y del estudio.

A la verdad, siento que no haya insistido más sobre la creencia actual y el argumento de prescripción (p. 49-64). Los postulados llevados a Roma merecen lugar de preferencia en este capítulo. Y en cuanto a la prescripción, el autor supone el hecho, pero sin alegar documentos, fáciles por otra parte de reunir.

Sigue un amplio resumen de la tradición asuncionista (p. 65-134). Partiendo del Concilio Vaticano, remonta la corriente de los siglos, recogiendo innumerables y preciosos documentos. ¡Lástima que falten citas más completas para facilitar la compulsación y el estudio! Algunos lectores preferirán asimismo un orden más riguroso, que enlace tanta multitud de textos (3); pero tal como desfilan por estas páginas, no se puede negar que el ejército de defensores de la Asunción corporal infunde en el ánimo seguridad y confianza. Con amor especial trata a los teólogos, sobre todo al Angel de las Escuelas (p. 76-79).

Los reparos que puede oponer la crítica más exigente son de escasa importancia. Baste indicar algunos. El testimonio de S. Ildefonso (p. 90) no le pertenece (4); no todos le seguirán en mirar a S. Beda como favorable a la creencia asuncionista (p. 90; cfr. p. 127); el texto de S. Epifanio en la Haer. 42, en realidad trata de la resurrección general; bien que al alegar contra sus detractores el cuerpo santísimo de María parezca indicar que este tiene derecho especialísimo a la glorificación.

Finalmente, en las páginas dedicadas a la liturgia echo de menos

---

(1) Guido Mattiussi, S. I. *L'Assunzione corporea della Vergine Madre de Dio nel dogma cattolico*. Milano, 1924.

(2) Con este mismo título publicó hace ocho años una serie de artículos asuncionistas en la Revista *L'Assunta*.

(3) A la verdad no es tarea fácil. A mi pobre entender ofrece un resumen excelente Hermann Jurgens, S. I., *Die kirchliche Überlieferung von der leiblichen Aufnahme der seligsten Gottesmutter in den Himmel*. Zeitschrift für katholischen Theologie, 1880, p. 595-650.

(4) Véase mi modesto trabajo *La Asunción de María en la Iglesia española*, p. 99-103.

alguna mayor precisión al hablar de los Sacramentarios Gelasiano y Gregoriano, ilustrados recientemente por Wilson, Lietzmann, Mohlberg. Asimismo de nuestra liturgia y de las del Oriente se puede aprovechar muchísimo más.

En cuanto al origen de la festividad, adopta la opinión que señala como primera fiesta de María la de su dichoso tránsito, a semejanza de las primeras conmemoraciones de los mártires (p. 115). Este parecer, ya antiguo, generalizado por Kellner, no me parece exacto. De hecho el fondo más antiguo de la liturgia mariana exalta únicamente la maternidad divina; y los que extreman la comparación con los mártires, parecen echar en olvido el rango superior y especial que en la Iglesia ocupó siempre la Virgen Santísima, cuya excelencia estriba en la unión íntima con el Verbo, de quien fué Madre.

El P. Mattiussi mantiene todas las posiciones adoptadas en la Tesis latina. Por lo que atañe a los dos pasajes principales, advierte: «No es preciso hacer razonamiento alguno propiamente deductivo; la declaración sencilla del texto sagrado basta para ver expresada en él la Asunción gloriosa de la Virgen, como sabemos lo está su Concepción sin mancha» (p. 175). Leyendo la exposición brillante del autor se confirmará el lector en la legitimidad de estas apreciaciones, sobre las cuales no me parece necesario insistir.

Lo que en la Tesis no era más que primer esbozo, se transforma en la obra italiana en un tratado completo sobre la Analogía de la Fe y la Asunción corporal de María (p. 195-304). Tratado admirable por el orden, por la amplitud, por la precisión y fuerza del raciocinio.

El R. P. Adhémar d'Alès, S. I., en el artículo ya citado, aprueba la argumentación sacada de la Inmaculada, pero formulando algunas advertencias dignas de ser tomadas en consideración, acerca de la diferencia entre la Concepción, gracia *gratum faciens*, y la Asunción, que pertenece, según él, a la gracia *gratis data* (1). No pudo leer esto el P. Mattiussi al redactar estas páginas; pero en ellas le da, sin pretenderlo, satisfacción completa.

Ante todo hace notar (p. 259) que no se argumenta escuetamente de la Concepción Inmaculada, sino en general de la Redención singular de María, de la cual la Concepción no es más que el dichoso comienzo. Parangonada con la Inmaculada Concepción, la Asunción es congrua; encuadrada en el marco total de la redención privilegiada de María, la Asunción es necesaria.

Pero el autor, se dirá, supone constantemente que la Asunción es verdadera gracia. Así es; aunque no lo supone, lo prueba largamente. Al exponer el texto *Gratia plena* (p. 187-190) hace ver con buenas razones basadas en Alejandro III y en Santo Tomás, que la Asunción corporal entra de derecho en la plenitud de gracia propia de María. Y más adelante, en diversos pasajes sobre la Analogia fidei, principalmente en el artículo VII (p. 274-280), completa y refuerza sus argumentos.

* * *

(1) *Études*, 5 agosto de 1923, p. 265.

Incorporar estos últimos trabajos asuncionistas a la enseñanza de las aulas fué el intento que movió la pluma de Mgr. Antonio María Jannotta, obispo de Aquino y Pontecorvo, para escribir su opúsculo o *Tesis de la Asunción* (1).

El valor intrínseco del folleto y la autoridad respetable de su autor piden que le consagremos estudio atento, aunque no prolijo, ya que Mgr. Jannotta coincide en lo sustancial con el P. Mattiussi.

Coincide, digo, en las ideas, no en el plan. En el trabajo de Mgr. Jannotta, el corazón que concentra todo el impulso y fuerza de la argumentación son las enseñanzas del Doctor Angélico, que expone con precisión y con la amplitud posible en una tesis (p. 6-8). Las páginas que preceden definen el *status quaestionis*, y las que siguen las fuentes de tradición, Escritura, razones teológicas en las que bebió Santo Tomás su doctrina asuncionista.

Tal vez por conservar a la obra este carácter, al exponer las pruebas escriturarias (p. 20-23) se detiene con preferencia en los tipos de María, como en el Arca, aplicada a la Asunción corporal por muchos Padres y por Santo Tomás en el opúsculo sobre la Salutación angélica, y deja los principales, cuya fuerza debe no poco a la bula *Ineffabilis*.

Por la misma razón considera la Tradición en los doce primeros siglos (2), en los que recoge selectos testimonios. Entre ellos da cabida a los sermones de San Ildefonso y a San Beda; esforzándose por librar a entrambos de toda duda sobre la Asunción; empresa difícil, sobre todo si el autor de los sermones, Ambrosio Autper, lo es también de la falsa epístola *ad Paulam et Eustochium*, y si entre la obra de San Beda y la de Usardo hay la relación estrecha que la crítica parece demostrar. Asimismo, atribuye al pontificado de San Gelasio el *Sacramentario*, que lleva ciertamente su nombre, pero que se formó en el siglo VII sobre el Leoniano (3). Bien sé que todo esto no es justo atribuirlo al ilustre prelado, que no hace más que seguir lo que se viene repitiendo; pero me permito advertirlo aquí, ya que en nada es necesario tanto esmero como en resúmenes tan bien trabajados, que brindan lo más substancial y sólido de la teología asuncionista.

Entre las razones teológicas guarda el puesto de honor para el postulado del Concilio Vaticano, cuyos párrafos principales copia. Así, Mgr. Jannotta, después de rendir tributo al Doctor Angélico, prez de la Iglesia, esplendor de su diócesis, termina uniendo su voz de Pastor a las de los 195 Padres que suscribieron la fórmula del Obispo de la Habana.

MAURICIO GORDILLO.

---

(1) ANTONIUS M. JANNOTTA, Episcopus Aquini, Sorae et Pontiscurvi. *Thesis de Assumptione corporea B. V. Mariae Deiparentis in coelum assumptae, doctrina Divi Thomae Aquinatis collata* (ad usum Scholarum). Roma, Tipographia Agostiniana, 1923.

(2) Sólo a manera de complemento añade al fin (p. 17-18) breves indicaciones sobre los siglos posteriores.

(3) MOHLBERG, *Das frankische Sacramentarium Gelasianum Einleitung*, p. XXIV-XXIX.

NOTAS Y TEXTOS

La lección de despedida del Cardenal Sáenz de Aguirre.

En un tomo manuscrito de Varios de la biblioteca del Colegio de Santa Cruz, de Valladolid, existe un documento en que se copia la última lección que tuvo el Cardenal D. José Sáenz de Aguirre, benedictino, en su Cátedra de Escritura de la Universidad de Salamanca. Fué lección de despedida por su designación para el Cardenalato. Este nombramiento sucedió inesperadamente. Fr. Alonso Silva y Arteaga en la «Oración fúnebre en las solemnísimas exequias que la Universidad de Salamanca celebró el día 23 de Noviembre de este año de 1689 en su Real Capilla de San Gerónimo al Eminentísimo Señor Cardenal D. Fray Joseph de Aguirre», lo describe muy al vivo. «Tres o cuatro Cardenales, dice, entraron una tarde a ver a Su Santidad, y notando que manoseaba un libro que estaba sobre la mesa, le preguntaron: Santísimo Padre, ¿qué libro es ese? Y arqueando los ojos el Pontífice, con semblante y palabras de ponderación les dijo: Este libro es defensa de esta silla. *Defensio Cathedrae divi Petri.* Este libro lo escribió el Maestro Aguirre, doctor teólogo salmantino. ¿No teneis noticia de él? ¿Quién diréis hizo al Maestro Aguirre tan conocido del Papa y tan afamado en la ciudad de Roma? Un libro que sacó a luz; y es que el libro le sacó a él del sepulcro del olvido.»

A la *Defensa*, que según afirma el mismo P. Aguirre, es el libro que más de prisa escribió, gastando unos seis meses en componerlo y otros tantos en imprimirlo, le debió la púrpura cardenalicia. Inmenso júbilo causó esa elección en la vieja Escuela salmantina, como se trasluce en las palabras pronunciadas por el sabio benedictino al despedirse de su magisterio universitario. Ni era para menos; en toda la gloriosa historia de la Universidad no se registra otro caso semejante de que un catedrático trocara su birrete de profesor por la birreta de Cardenal. Observó bien la promesa que entonces hizo de amar las insignias de su profesorado, que simbolizaba su amor a la Universidad. En ella dotó y fundó la cátedra de San Anselmo de libre elección, y otras dos más de Teología que debían explicar los religiosos de San Benito.

Un documento de varón tan insigne, y que refleja la honda satisfacción de la Universidad de Salamanca por el triunfo de uno de sus hijos, merece que lo trascribamos y que lo traduzcamos de la del Lacio a la lengua patria.

«El P. Vicente Mascarell, de la Compañía de Jesús (1), en carta de 21 de Diciembre de 1686, escribió a mi hermano este capítulo: el Señor Cardenal Aguirre se despidió de su Cátedra concurriendo a oirle un grandísimo concurso de tres Comunidades enteras de San Benito, San Bernardo y la nuestra por ser hermanas y todos los graduados, a la cual *(sic)* se añadió un concurso innumerable de religiosos y estudiantes y también seglares. Fué día muy solemne para la Universidad, y lo que era de admirar era la apacibilidad con que el Señor Cardenal repetía lo que los estudiantes le pedían, llamándole unos Señor Doctor y otros como se ofrecía. Remito a Vuestra merced la lición.

»Cum duobus praecedentibus praelegissem et explanassem ex suggestu, veluti summa Capita Veteris Testamenti, accingebam me ad idem fere praestandum hoc tertio anno circa Testamentum Novum, juxta statuta Academiae, sed ecce imperatus cursor de Romana Urbe denuntians Sanctissimum D. N. Innocentium decimum Pont. Max. piissimum et gloriosissimum, die 2 Septembris, dignatum fuisse mira benignitate me adscribere inter Purpuratos Sacrae Romanae Ecclesiae Patres. Obstupui vix credens nuntio, aut inscriptionibus plurium epistolarum, quibus id testatum, quamvis charactere satis mihi noto et fido; obstupuistis et vos, gravissimi et nobilissimi spectatores. Sed quis non miraretur hominem exigui aut nullius meriti subito in tantum evehi fastigium? idque ab optimo et Sanctissimo Pontifice, cuius mens non nisi divino spiritu afflata ad gravia quaeque decernenda, in regimen Ecclesiae, accedere creditur. Horret animus ad cogitationem hanc, et propriae indignitatis conscius... (audeo)... dicere cum psalmista: In te cantatio mea semper, tamquam prodigium factus sum multis et tu adjutor fortis; repleatur os meum laude ut cantem gloriam tuam. Sed et quanta laetitia tibi fuerit, o Academia mater, ob exaltationem, quanta vobis, clarissimi spectatores, ob honorem sive socii, sive Magistri, omnes norunt. Gratias itaque refero, quantas vos ob nobilissimum hunc affectum erga me. Plura dicerem ni brevitas temporis et occasio vetaret, satis sit testari scripto hoc purpuram cardenaliciam habere quidem locum supra caput meum, pileum vero Magisterii salmanticensis intra penetralia cordis. Valete itaque gaudium et corona mea.

»Como en los dos años precedentes expliqué sumariamente en la Cátedra el Viejo Testamento, me preparaba a hacer lo mismo este año sobre el Nuevo Testamento al tenor de los estatutos universitarios; mas he aquí que se presenta una posta inesperada de la ciudad de Roma anunciándome que nuestro Santísimo Señor Inocencio

---

(1) El P. Mascarell (1660-1730), profesor de Teología y Escritura en el Colegio de Salamanca de la Compañía de Jesús, y autor, entre otras obras, del *Tractatus Theologicus Dogmaticus et Canonicus de Libertate Actus Divinae Fidei*. De este ilustre jesuíta valenciano decía el P. Manso, O. S. A.: «incansable intérprete de la Escritura, exactísimo catedrático de Teología Escolástica, igualmente conocido y venerado en nuestra patria, y cuya fama se extenderá cada vez más en las naciones extranjeras por su probidad de costumbres y nobleza de linaje». *(Sanctus Augustinus gratiae sufficientis assertor et Vindex*, pag. 357).

décimo, piísimo y gloriosísimo Pontífice Máximo con admirable benignidad se había dignado el 2 de Setiembre inscribirme en el Colegio de los purpurados Padres de la Santa Iglesia Romana. Quedé estupefacto sin apenas dar crédito a la posta, ni a las muchas cartas en que me lo repetían, aunque algunas de letra bien conocida y abonada. Os pasmasteis también vosotros, nobilísimos y gravísimos oyentes. ¿Quién no se había de admirar que de repente se levantase a tanta altura a un hombre insignificante y de ningún mérito? Aterrorízase mi ánimo al pensarlo; y noticioso de mi propia indignidad, me atrevo a exclamar con el psalmista: A ti se dirigirá siempre mi cantar: muchos me reputan como un prodigio, y tú eres mi invicto patrocinador. Llénese mi boca de alabanza para ensalzar tu gloria. Todos saben cuán grande fué tu alegría, ¡oh madre Universidad!, por mi exaltación, y cuánta la vuestra, ¡oh esclarecidos oyentes!, por el honor tributado o a uno de vuestros compañeros o a uno de vuestros maestros. Doy, pues, tantas gracias cuantas disteis vosotros a impulso del generosísimo afecto que me profesáis. Me alargaría más si no me lo impidiesen la cortedad del tiempo y lo inoportuno de la ocasión. Basta significaros en este escrito que la púrpura la llevaré sobre mi cabeza, pero la borla del magisterio salmantino en las entretelas del corazón. Adiós, pues, mi corona y mi gloria.»

Disfrutó el Sr. Aguirre la púrpura cardenalicia desde 1696 hasta 19 de Agosto de 1699, en que falleció en la Ciudad Eterna. Del sepulcro en que se guardan sus venerandas cenizas trató el *Boletín de la Real Academia de la Historia* en un artículo intitulado: «El cardenal Sáenz de Aguirre y el Obispo de Zamora, D. Diego Meléndez de Valdés. Memorias sepulcrales» (1). De sus retratos, el mejor es el que indica el P. Silva en estas palabras de la oración fúnebre ya mencionada: «Quien deseare ver al Eminentísimo... Aguirre, lea con atención sus escritos, y le hallará tan al vivo retratado como haber quedado en ellos impreso.»

A. Pérez Goyena.

---

(1) Tomo 30, págs. 315-323.

BIBLIOGRAFIA

Praelectiones biblicae ad usum scholarum a R. P. Hadriano Simón, C. SS. R., S. Script. Lectore, exaratae. *Novum Testamentum*. Vol. I. Introductio et commentarius in Quatuor Iesu Christi Evangelia. Altera editio. Taurini (Italia), ex Officina libraria Marietti... 1924. (XXXII + 652. 230 mm. × 155 mm.)

Poco nos figurábamos, al recibir el ejemplar del libro de que vamos a dar cuenta a nuestros lectores, que la reseña bibliográfica había de ser más bien un recuerdo necrológico. El 24 de julio del año que acaba de pasar, nos despedíamos del P. Adrián Simón, después de haber pasado varios días juntos en el Real Monasterio del Escorial. De allí a dos meses fallecía santamente en Astorga a la edad de treinta y seis años. Su muerte ha sido sentidísima por todos los que le conocíamos y nos preciábamos de su amistad. Pero a la pérdida del amigo se añade la de un escriturario eminente, que mucho había dado ya, pero que prometía muchísimo más. A la bondad de carácter y a una virtud sólida, que pronto le conquistaba el aprecio y el afecto de los que le trataban, unía el P. Simón vastos conocimientos en las ciencias bíblicas y, lo que vale más incomparablemente, gran madurez de juicio y notable exactitud y acierto en sus apreciaciones.

Prueba evidente de estas dotes de inteligencia y de corazón es el libro que reseñamos. Lo mucho bueno que hubimos de señalar y recomendar en el juicio que hicimos de la primera edición (Cf. *Razón y Fe*, tom. 58, págs. 519-522) lo podríamos repetir ahora con mayor encarecimiento; pues en realidad esta segunda edición supera en mucho a la primera, no tanto por su mayor extensión, como por su mérito científico y literario. Una cosa, sin embargo, creemos deber repetir, por considerarla de la mayor importancia. Lo que ha dado originalidad a las *Prelecciones* del P. Simón, y lo que las ha hecho sumamente prácticas y útiles para la enseñanza, es el carácter exegético de su obra. Tanto en el Congreso de Ciencias de Salamanca (junio de 1923) como en el Congreso pedagógico de Madrid (abril de 1924) nos lamentábamos unánimemente todos los aficionados a los estudios bíblicos, que allí nos reunimos, del tiempo preciosísimo que se malgasta no pocas veces, en las clases de Sagrada Escritura, en estériles introducciones, en vez de consagrarlo a la lectura y estudio directo del sagrado texto. Hasta ahora podía ser quizás excusable esta equivocación, por falta de un texto escolar acomodado de exégesis bíblica. De ahora en adelante no así. Precisamente el libro del P. Simón viene a llenar este vacío. Es un excelente texto para que en las clases de Sagrada Escritura puedan los escolares iniciarse en la inteligencia de la palabra divina, cuyo conocimiento les ha de ser de tanta utilidad, mejor dicho, de tan imprescindible necesidad, no sólo para los estudios teológicos, sino también para la predicación sagrada, y aun para el propio aprovechamiento espiritual.

En la primera edición hicimos algunos ligeros reparos. Los ligeros defectos que los motivaron han desaparecido en esta segunda edición. La corrección tipográfica es mucho más esmerada, especialmente en los textos griegos. Pero su novedad y mejora principal está en haber tomado como base de la interpretación, no los Sinópticos y el Cuarto Evangelio separadamente, como en la edición anterior, sino los cuatro Evangelios concordados o harmonizados. Ciertamente, esta harmonización de los Sinópticos con San Juan ofrece algunas dificultades: si bien no tantas ni tan graves, como a primera vista pudiera parecer. Pero aun con esas dificultades, el sistema harmónico es, a nuestro juicio, sobre todo en un libro de texto, mucho más pedagógico, y también más *objetivo*, y, dados los recientes ataques de la crítica heterodoxa contra la historicidad del Cuarto Evangelio, no dudamos en afirmar que también más *católico*. Una excepción ha hecho el P. Simón, en nuestro sentir acertadísima, a esta exégesis combinada: estudiando separadamente, en la segunda mitad del tercer año de la vida pública, los varios viajes del Señor que menciona San Juan y el largo viaje que refiere San Lucas, cuya combinación es en sus últimos pormenores muy incierta. Con todo, advierte el autor atinadamente que, negativamente, hay en esta combinación un dato cierto, y es, que el principio del viaje narrado por San Lucas no puede coincidir con el viaje a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos o *Scenopegia:* dato, que, sin embargo, olvidan algunos, embrollando de este modo la narración evangélica. Mas, repetimos, que fuera de esta prudente excepción, ha hecho muy bien el P. Simón en estudiar harmónicamente los cuatro Evangelios. Y si alguno considerase esta innovación como un desacierto, aceptamos la parte de responsabilidad que en ello nos corresponde. Notar ahora por menudo los aciertos particulares en la combinación o harmonización de los hechos evangélicos, sería cosa larga. No dejaremos con todo de advertir que hemos visto con singular complacencia el que el autor haya identificado las narraciones de los Sinópticos relativas a la vocación de los Apóstoles; el que haya fundido en una las narraciones de San Mateo y San Marcos relativas a la predicación del Salvador en Nazaret con la narración que San Lucas coloca al principio de la vida pública, y el que reconozca gran probabilidad a la opinión de Maldonado en la combinación de los relatos evangélicos referentes a la curación de los ciegos de Jericó.

Otras muchas cosas podríamos notar, en que esta segunda edición hace notable ventaja a la primera. Pero bastará lo dicho para testificar el concepto que se nos merece esta obra excelente, y más aún el que se nos mereció la persona del autor, cuya pérdida lamentamos en el alma, por ser la pérdida de un amigo estimadísimo y la de un colaborador meritísimo en los estudios bíblicos. No dudamos que el Señor habrá galardonado colmadamente las virtudes y los trabajos del P. Adrián Simón.

José M. Bover.

Konstanzer altlateinische Propheten und Evangelien-Bruchstücke mit Glossen. Nebst zugehörigen Prophetentexten aus Zürich und St. Gallen, teils neu, teils erstmals herausgegeben und bearbeitet von P. ALBAN DOLD, Benediktiner der Erzabtei Beuron. Mit fünf Schriftbildern, 1923, Otto Harrassowitz, Leipzig. (*Texte und Arbeiten, herausgegeben durch die Erzabtei Beuron, 1. Abt. Heft 7-9*)— (Fragmentos de una antigua versión latina de los Profetas y Evangelios con glosas, procedentes de Constanza; con otros textos de Profetas pertenecientes a lo mismo, conservados en Zürich y S. Gallen, publicados y estudiados, en parte de nuevo, en parte por primera vez, por el P. Albano Dold, benedictino de la Abadía de Beuron. Con cinco láminas. En la Colección; «Textos y trabajos dados a luz por la Abadía de Beuron, 1 parte, cuadernos 7-9»). Un volumen de 150×235 milímetros, XI-280 páginas.

En 1886 encontró Ernesto Ranke, hermano de Leopoldo, el famoso historidador, unos fragmentos de los Profetas en las cubiertas y dorso de un códice de la Biblioteca de la ciudad de Fulda, escritos en letra uncial. Más tarde fueron apareciendo otros fragmentos del mismo manuscrito en el Monasterio de San Pablo en Carintia, en Darmstat y en Stuttgart. Desde un principio se reconoció la importancia del hallazgo, pero aun no se había hecho un estudio firme y de conjunto sobre el asunto. Al fin lo ha realizado el P. Dold con gran maestría y competencia.

Desde luego comenzó por examinar atentamente los fragmentos encontrados y los dorsos y cubiertas de algunos códices de las referidas Bibliotecas, donde con razón sospechaba que podía haber aún textos sin descubrir. La búsqueda no resultó inútil, y así pudo añadir a los ya conocidos algunos nuevos pasajes.

Examinadas bien la unidad de los diferentes fragmentos y su pertenencia a un mismo manuscrito, se presentaban por sí mismas las siguientes cuestiones: primera, la de saber el tiempo en que fué deshecho el códice; segunda, la manera cómo se desparramó por las distintas Bibliotecas; tercera, cual fué la Biblioteca, donde el códice se conservó en un principio; cuarta, qué texto contenía, y quinta, en qué escritorio fué copiado primitivamente. A todas ellas responde el P. Dold. Se había creído generalmente que el códice había sido transcrito en el Monasterio de Weingarten; pero como este cenobio fué fundado en 1033 y la escritura uncial de los fragmentos revelan para su confección una época muy anterior, pues son del siglo sexto o séptimo, la hipótesis caía por su base. Es verdad que alguno de los manuscritos fué a parar a dicho monasterio, pero por las suscripciones y catálogos antiguos se deduce que la Biblioteca, donde primitivamente estuvieron, fué la de Constanza. Tampoco se podía admitir que el escritorio de esta ciudad fuera su lugar de origen; y el P. Dold cree que se transcribieron en la alta Italia.

Tan delicado como el anterior era el problema de fijar el texto de los fragmentos y su relación con las versiones conocidas de la Biblia. No cabe duda que es anterior a la traducción de San Jerónimo, y según todos los indicios es una versión del texto griego de los Setenta, hecha en Africa. Terminado el estudio del texto de los fragmentos, emprende el P. Dold la misma tarea con las glosas que en

ellos se encuentran. A continuación y siguiendo el mismo método dedica treinta páginas a la investigación de algunas perícopes de los Evangelios, de la versión de la Biblia, conocida con el nombre de Itala, y procedentes asimismo de Constanza. A estos fragmentos de la Itala añade finalmente otros con trozos de los Profetas, de la misma versión, que se encuentran en la Biblioteca de Zürich y en el Monasterio de San Galo en Suiza.

El trabajo del P. Dold merece toda clase de elogios, no sólo por la importancia que en sí tiene, sino también por el cuidado con que está llevado a cabo. Examen paleográfico minucioso para descifrar las letras borrosas, especialmente de los palimpsestos; reconstrucción de los cuadernos de los códices; transcripción esmerada del texto con la resolución de las abreviaturas impresas en tipo distinto; cotejo detalladísimo del texto del códice con las lecturas y variantes de las traducciones latinas de la Biblia de los cinco primeros siglos, tal como nos las han trasmitido algunos manuscritos y las citas de los Padres; todo, en fin, con el esmero y cariño que en tales casos suelen poner los apasionados por esta clase de estudios.

Una cosa sólo tenemos que advertir, y es que la comparación del texto del códice con las versiones paralelas, resulta difícil de entender. Hay que hacer un verdadero esfuerzo para poder andar sin tropiezos por aquel empedrado de cifras, citas y abreviaturas. Quizás, si se hubiera colocado todo el material en columnas, hubiera sido más fácil la lectura. De todos modos, como el trabajo se dirige a los especialistas, y éstos están más acostumbrados que el vulgo a leer cosas técnicas, desaparece en parte la dificultad. Como impresión final, creemos que siempre quedará en la historia de la crítica textual de las versiones latinas de la Biblia el nombre del P. Dold unido al del gran Pedro Sabatier, iniciador y propulsor insigne de estos estudios.

Z. García Villada.

Études sur la Psychologie des Mystiques, par Joseph Maréchal, S. J., Docteur en Sciences, Professeur au Collège philosophique et théologique de la Compagnie de Jésus à Louvain. Tome premier. Vol. de 23 por 15 cms., de VIII, 271 págs. Charles Beyaert, Éditeur, 6, rue Notre-Dame, Bruges. Belgique. 1924.

La materia, como lo indica el mismo título, no puede ser más interesante ni de más actualidad, pero a la vez delicada, difícil y de mucha trascendencia en los campos de la psicología y de la teología, por lo que exige una pluma experta y de mucha competencia; afortunadamente, el esclarecido autor reune ambas condiciones, pues conocedor de la teología escolástica, es, al mismo tiempo, consumado psicólogo. El libro consta de tres partes: Primera, *Science empirique et Psychologie religieuse*, donde se exponen el objeto de la ciencia positiva, sus elementos materiales y formales, la psicología religiosa como ciencia empírica y las conclusiones generales. Segunda, *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*, que abarca dos puntos, a saber: los datos o indicaciones de la psicolo-

gía normal y patológica, y sus aplicaciones al conocimiento místico. Tercera, *Quelques traits distinctifs de la Mystique chrétienne*, cuyas secciones integrantes son la fenomenología general de la vida mística, el problema del éxtasis, y la ontología y teología de la mística cristiana.

Estas cuestiones las había ya tratado el preclaro autor en varias revistas, pero ahora las ha retocado, reformado y perfeccionado, reuniéndolas en el presente tomo; lo que nos parece muy acertado, pues el asunto lo merece, y viene con ello a prestar una buena contribución a los estudios de psicología mística. Por lo que hace a la primera parte, el problema que desde luego se presenta, es: en qué condiciones la psicología religiosa puede constituír una ciencia empírica. Pues bien, ésta puede dar cuenta de algún aspecto parcial y relativo, pero no de la realidad integral de aquélla; puede recoger y clasificar los fenómenos, pero no puede apreciar todo su valor, por lo que es preciso traspasar sus límites y elevarse a la metafísica y a la teología. Por eso refuta, y con razón, a los psicólogos que se contentan con dar una explicación empírica, como Leuba y W. James (45-47). Tampoco le satisface, ni le puede satisfacer; la explicación de Delacroix; ni es suficiente la de Pacheu, aunque sea un poco más amplia y elevada que aquéllas (47-48, 57-58, 71).

Para explicar cuál es en la vida religiosa y mística la parte respectiva de la psicología y de la gracia, de lo natural y sobrenatural, resume su pensamiento en estos términos: «D'abord, le dogme catholique affirme l'intervention ordinaire de la grâce dans l'activité religieuse du chrétien.. L'influence de la grâce excitante et adjuvante, au lieu d' être une causalité surnaturelle immédiate, ne s'exercerait-elle point peut-être par intermediaire, providentiellement ordonné dès l'origine des choses, des causalités psychophysiques ordinaires? A ce premier problème nous donnerions volontiers, avec la majorité des théologiens, une solution négative, simplement probable d'ailleurs... Le second problème théologique, relatif à l'action empirique de la grâce, pourrait recevoir l'énoncé suivant: à supposer que la causalité immediate de la grâce excitante et adjuvante *soit* surnaturelle, serait-elle *démontrable expérimentalement?* A cette question, si elle porte sur des actes surnaturels isolés, nous n'hésitons pas à répondre par la negative... Nous pourrons esquisser les conclusions suivantes: 1.° L'action de la grâce dans la vie chrétienne ordinaire a *probablement* une valeur empirique, qui se manifeste plutôt par les effets d'ensemble que par le même détail. 2.° En général, la communication spéciale avec Dieu dan l'union mystique n'est point une illusion...» (60-62). Como se atiene a lo general, y en parte se contenta con la censura de probable y en parte apóyase en la doctrina de muchos teólogos, no creemos sea necesario añadir nada.

La segunda parte examina, en primer lugar, el «*Sentimiento de presencia* en los profanos y en los místicos»; es un trabajo analítico muy concienzudo, de exposición y crítica de la psicología patológica y normal; toda ella, tanto la psicología patológica como la normal, es insuficiente para explicar el valor total de los fenómenos religiosos y místicos; bien que hay una diferencia, pues la patológica no sólo es insuficiente, sino que falsea el carácter de los fenómenos

propiamente religiosos, señaladamente cuando los atribuye a ilusiones y alucinaciones; y tanto la una como la otra lo falsifican también cuando tratan de hallar la razón suficiente, el origen y proyección de aquellos elevados fenómenos en los pliegues de la subconciencia o en los estrechos límites de la *inmanencia* psicológica. Ya advierte el autor «que le phénomènisme, méconnaissant la nature active de l'esprit et sa «polarisation» transcendante, échoue à faire la synthèse de la «croyance» au réel. Mieux inspirée fut la psichologie thomiste, en cherchant au fond même de l'esprit l'élément actif essential à cette «croyance» (131); pero ni aun esta última basta por sí sola para explicar todos los fenómenos místicos.

Viniendo a las aplicaciones de esta segunda parte, comienza por asentar que el estado místico superior se presenta como una *intuición de lo divino*, o al menos de un ser *trascendente*, y que «este estado, muy caracterizado en los místicos cristianos, se da también, si no idéntica o igualmente, al menos de una manera análoga, en los místicos que no son cristianos y hasta en los que no profesan ninguna religión» (145); y trata de probar esta analogía con ejemplos sacados de la mística neoplatónica, del yogismo indu, del budismo, de la mística musulmana y de algunos casos más o menos psicopatológicos referidos por W. James, Bucke, Symonds y otros (145-146). Ante todo, conviene presuponer lo que indica el autor que entre los fenómenos místicos propiamente dichos de los cristianos, mejor dicho, católicos, y los de las falsas religiones no hay «correspondant exact»; y aun añadiremos que la analogia—«son analogie» que admite el autor—es más aparente o extrínseca que propia o intrínseca.

La razón es, porque la comunicación de los místicos cristianos es con Dios, es decir, con un ser superior, no como quiera, sino realmente *distinto* y *trascendente*, y la comunicación la establece el mismo Dios en las facultades superiores del hombre, viene de lo objetivo o Dios a lo subjetivo, o sea al alma; mientras que en las falsas religiones mencionadas es unión del alma con una deidad muy distinta de la de los cristianos, a saber, con un ser, superior sí, pero no personal y determinado como el de los cristianos, sino más o menos abstracto el «Uno» o el «Bien», un ser «inaccesible» [si es *totalmente* inaccesible no puede haber unión], en cuya unión el alma queda no sólo con alguna oscuridad sino *completamente inconsciente*, como quieren los neoplatónicos; o es una unión del «espíritu individual con el espíritu *Universal*» y por tanto muy distinto del Dios de los cristianos, como en el yogismo indu; o es una unión en la que el alma pierde su personalidad para ser absorbida en el *Nirvana*, como pretenden los budistas; o es una unión con algún resabio más o menos panteístico, o por lo menos, de bajas tendencias o de ciegas efervescencias, como sucede en el islamismo y señaladamente en los dervisches; o es una unión que brota de la subconciencia, y es *meramente inmanente* y subjetiva, sin dualismo y sin comunicación objetiva y trascendente, como lo proclaman los psicólogos del modernismo.

Como se ve, la unión mística de los cristianos es esencial y radicalmente distinta de las otras. Con esto se comprenderá que la tal *analogía* entre la unión mística cristiana y las otras es más bien

aparente que real; cierta unión genérica, pero específicamente diversa, y que en unos y otros tiene un sentido profundamente distinto. Para aclarar con un ejemplo cómo la unión con Dios, sea mística o no, se explica diferentemente, tomemos las palabras del apóstol San Pablo: *in quo vivimus, movemur et sumus*. Estas palabras, que se refieren a todos, sean o no místicos, las suscribirán, indudablemente, no sólo los católicos, sino también los de las falsas religiones, porque la expresión es casi común a todos; hay, si se quiere, cierta analogía para expresar la presencia de Dios en todos; pero unos la explican en sentido cristiano y otros en sentido panteístico, o panenteísta, o budista, etc. Así entendida la analogía, con esta profunda diferencia, esencial, como sin duda la entiende el autor, puede pasar la frase de que hay «analogía» entre la unión mística cristiana y las otras. Lo mismo sucede con la expresión «*sentimiento de presencia* chez les profanes et chez les mystiques», que puede darse en toda clase de éxtasis o unión mística; pero ¡de cuán diferente manera hay que explicar el sentido y carácter de ese sentimiento de presencia, según se trate de mística cristiana o no, de mística propiamente dicha o en sentido lato!

Y esto nos sugiere otra idea, y es que, tratándose de estudios místicos, no basta atender a los términos, que suelen ser muchas veces equívocos, o expresiones no del todo exactas; la razón es, porque en esos fenómenos interviene mucho el elemento afectivo o sentimental, y su lenguaje no es tan exacto y rigoroso como el lógico. Por eso conviene en esta materia hacerse cargo del contexto, y en esto último plácenos consignar que el autor sigue la doctrina sana de la psicología y de la teología.

En la tercera parte (págs. 181 y siguientes), que se refiere a *algunos rasgos distintivos de la mística cristiana*, muestra la tendencia de la unión mística a la unidad, a la simplificación, que alcanza, dice, su máximum en el éxtasis. Pero, como advierte bien el autor, esta simplificación en la pseudomística, de los enfermos nerviosos, lo es por *empobrecimiento* de contenido psicológico, mientras que en los verdaderos místicos lo es por *enriquecimiento*. Sólo añadiremos que esta tendencia a la unidad no es exclusiva de los místicos: lo es también de los artistas hacia lo bello y de los sabios hacia la unidad científica; y que ha de serlo, al menos en la mística cristiana, hacia la unión *inmediata con Dios*, Dios *distinto* del hombre, *personal* y *trascendente*. No podemos extendernos más en un breve juicio. Baste decir que, juntamente con su gran competencia psicológico-teológica, muestra el P. Maréchal gran fuerza de análisis, riqueza de información, observación fina de los hechos y erudición nada vulgar, aunque podría citar a algunos místicos más, célebres en la teología mística católica.

E. Ugarte de Ercilla.

LA BULA «SACRAE RELIGIONIS» DE BONIFACIO IX [1]

(Conclusión.)

III

LA INTERPRETACIÓN

Podría parecer a alguno esta tercera parte de nuestro trabajo de tan segura y sencilla solución, como la anterior, a saber, las palabras: «omnes minores necnon subdiaconatus, diaconatus et presbiteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valeant» significan sencillamente que se da al Abad facultad para conferir todas las órdenes indicadas; pero como entonces tendríamos el hecho de que el Romano Pontífice, contra el sentir moralmente unánime de los teólogos (2) y contra la práctica seguida constantemente, aun en las más extremas circunstancias, por la Iglesia (3), hubiera concedido a un simple presbítero la potestad que los Padres sin vacilación alguna consideran como el carácter esencialmente distintivo del episcopado (4): juzgan teólogos y canonistas doctísimos, y con razón afama-

(1) Véase el número anterior, pág. 3.

(2) Cítase, es verdad, alguno que otro en contra, sobre todo canonista; pero son ellos tan pocos y tan secundarios y tan infundados, que desde hace ya mucho tiempo tiénese por indiscutible en todos los autores de teología y cánones que, en todo caso, aun por delegación pontificia, es incapaz el presbítero de conferir el presbiterado. Puede verse este punto, tratado con singular esmero y competencia por el Cardenal De la Luzerne, *Dissertations sur les droits et devoirs respectifs des Évêques et des Prêtres dans l'Église*. Première dissertation, chap. V, n. 37. Acerca del P. Vázquez, que recientemente se ha presentado como partidario de la sentencia contraria (cfr. *Nouv. Rev. Théol.*, Junio 1924, págs. 336-339), adviértase lo que el mismo Vázquez nos dice al fin de su estudio sobre esta materia: «Auctorum placita... memoravimus... IUDICIUM AUTEM LECTORI RELINQUERE VISUM EST.» (In 3 partem S. Thomae, d. 243, c. 4, n. 44.)

(3) Cfr. De la Luzerne, l. c., n. 25.

(4) «Todo hombre prudente ve que es una necedad decir que el obispo y el presbítero son iguales. ¿Cómo había de ser así? Porque AQUÉL ES EL ORDEN GENERADOR DE PADRES (Ἡ μὲν γάρ εστι πατέρων γεννητικὴ τάξις), ya que engendra Padres para la Iglesia; pero

dos en todo el mundo (a quienes hemos tenido la honra de consultar), que no es lícito pasar de corrida por tan grave documento, sin ponderar atentamente, si en realidad es éste su verdadero sentido, o si tiene otro que, sin ser ajeno al idioma jurídico de la Iglesia, aun de aquellos tiempos, conviene perfectamente con la tradición doctrinal y práctica de la misma.

Indicadas las dos soluciones que nos parecen menos admisibles, expondremos después detenidamente la que juzgamos más probable, a lo menos en el estado actual de los conocimientos en este punto.

Hay una solución, que de poder probarse o a lo menos admitirse, zanjaría de un golpe todas las dificultades: a saber, que el Abad de que se trata había recibido la consagración episcopal. En ella pensamos, como es natural, desde un principio, y la vemos propuesta este año, aunque no discutida, por el P. Vermeersch (1). Pero ¿puede admitirse esta solución? Sin duda que a priori no puede rechazársela como imposible, ya que no solamente no se ve repugnancia en la consagración episcopal de un Abad, sino que positivamente consta que ha habido no sólo Abades mitrados, sino verdaderamente Obispos (2). En nuestro caso sin embargo parece que no solamente no consta que se trate de un Abad dotado del carácter episcopal, sino que los documentos que poseemos parecen excluirlo positivamente. En efecto: Además de las dos Bulas que hemos aducido, existen otras dos Constituciones pontificias, que no han sido publicadas todavía, que sepamos (3), y que arrojan no poca luz sobre el punto propuesto. En la primera de ellas, dada tres años antes de la Bula «Sacrae religionis», concede Bonifacio IX al Abad mencionado el poder de usar de «pontificales»; esto sólo ya indica que no se trata de un Obispo: ¿a qué vendría conceder a un Obispo facultad para usar de las insignias episcopales, cuando por la misma consagración la tiene ya concedida? Otro indicio hay sin embargo que manifiesta más aún la falta de carácter episcopal en el Abad de que tratamos: el Sumo Pon-

---

ÉSTE COMO NO PUEDE ENGENDRAR PADRES, da hijos a la Iglesia por medio del lavatorio de regeneración, mas no Padres o Maestros.» S. Epifanio, *Adversus haereses Panarium;* Migne. *Patr. Graec.*, 42, 508. Adviértase la seguridad con que habla contra el hereje Aerio. Cfr. además Rouët de Journel, *Ench. Patr.*, nn. 753, 1.357, 1.236, 1.237, etc.

(1) *Periodica*, l. c.

(2) Cfr. Benedicto XIV, *De Synodo Dioecesana*, lib. 13, cap. 7, n. 13-15; Migne, *Theologiae Cursus Compl.*, t. 25, col. 1.385.

(3) Twemlow y Egerton Beck (ll. cc.) no dan sino un sumario brevísimo de ellas.

tífice, al conceder a dicho Abad que pueda otorgar la bendición solemne, añade la siguiente cláusula: «dummodo in benedictione huiusmodi *aliquis Antistes* vel sedis apostolice Legatus presens non fuerit»; ahora bien, si el Abad fuera Obispo, ¿diría por ventura el Papa: «con tal de que *algún* Obispo no se halle presente»? ¿no debería más bien decir: con tal de que no se halle presente *otro* Obispo? Y es de notar que esta cláusala se halla también en la Constitución «Apostolicae sedis» (que poco ha transcribimos), en la que al mismo tiempo que se revoca la facultad de conferir órdenes, se revoca asimismo esta otra de usar de pontificales. Finalmente, como si esto no bastara, existe otro documento inédito (la segunda de las Constituciones pontificias a que aludíamos), en que, nueve años más tarde, Juan XXIII otorga de nuevo a dicho Abad el poder de pontificales (aunque no el de conferir órdenes), y en ella se lee otra vez y con las mismas palabras la sobredicha cláusula. Creemos oportuno, y en cierto modo necesario, transcribir íntegras las dos inéditas Constituciones pontificias, que han de servirnos tambien no poco para ilustrar la Bula principal, cuya interpretación investigamos (1).

Bonifacius, etc. Dilectis filiis Abbati et Conventui Monasterii sancte Osythe, ordinis sancti Augustini, londoniensis diocesis, salutem etc. Exposcit vestre devotionis sinceritas et religionis promeretur honestas, ut tam vos quos speciali dilectione prosequimur, quam Monasterium vestrum, dignis honoribus attollamus; hinc est quod nos, vestris in hac parte supplicationibus inclinati, ut tu Abbas et successores tui Abbates dicti Monasterii, qui erunt pro tempore, mitra ad margaritas gemmis et auro ornata, anulo et omnibus aliis et singulis pontificalibus insigniis libere possitis uti, necnon quod in dicto Monasterio et Prioratibus eidem Monasterio subiectis ac parochialibus et aliis ecclesiis ad vos communiter vel divisim pertinentibus, quamvis vobis pleno iure non subsint, ac omnibus aliis ecclesiis ad quas propter solemnia rogati et requisiti fueritis ab aliquibus valentibus, sive propter Missas seu Matrimonia vel funeralia aut anniversaria celebranda, benedictionem solemnem in Missa ante pax Domini cum Missam celebraveritis, et cum non celebraveritis, sed solemnibus Missis interfueritis, post Missarum et Vesperarum, matutinorum solemnia, dummodo in benedictione huiusmodi aliquis Antistes vel sedis apostolice Legatus presens non fuerit, ac etiam cum insigniis Episcopalibus fueritis revestiti, in eundo ad Missam et redeundo ac pro-

(1) Reproducimos fielmente las fotocopias, que de cada una de dichas Constituciones hace tres años poseemos, debido a la fina amabilidad con que se dignó procurárnoslas S. E. el Card. Ehrle. Reg. Lat., vol. 44, fol. 192; vol. 153, fol. 106.

cessionibus populo inclinanti se pro benedictione petenda in transitu elargiri positis, felicis recordationis Alexandri Papae IIII predecessoris nostri que incipit Abbates et aliis quibuscumque Constitutionibus apostolicis in contrarium editis nequaquam obstantibus, vobis et eisdem successoribus, auctoritate apostolica, de speciali gratia tenore presentium indulgemus. Nulli ergo etc. nostre concessionis infringere. Si quis autem etc. Datum Rome apud Sanctum Petrum quarto kalendas Aprilis anno Octavo.

Iacobus de Teramo. De mandato.

Ioannes etc., dilectis filiis Abbati et Conventui Monasterii Sancte Osythe ordinis Sancti Augustini Londoniensis diocesis salutem etc. Exposcit vestre devotionis sinceritas et religionis promeretur honestas, ut tam vos quos speciali dilectione prosequimur, quam Monasterium vestrum dignis honoris attollamus. Hinc est quod nos, vestris in hac parte supplicationibus inclinati, ut tu fili Abbas et successores tui Abbates dicti Monasterii, qui pro tempore fuerint, mitra margaritis, gemmis et auro ornata ac anulo, tunica, dalmatica, sandaliis et aliis pontificalibus insigniis libere possitis uti, necnon quod in dicto Monasterio et Prioratibus eidem Monasterio subiectis ac parochialibus et aliis Ecclesiis ad vos communiter vel divisim pertinentibus, quamvis vobis pleno iure non subsint, ac etiam in aliis Ecclesiis ad quas forsan pro Missarum et Matrimoniorum solemniis celebrandis aut functorum exequiis seu anniversariis peragendis vel alia quavis de causa vos declinare contigerit, benedictionem solemne in Missa ante haec verba «pax Domini», cum Missas personaliter celebraveritis, et etiam dum Missas ipsas personaliter non celebraveritis, sed eisdem interfueritis, post Missarum, Vesperarum et Matutinorum solemnia, necnon in Missa, ac etiam cum huiusmodi insigniis vestiti seu amicti fueritis et pro huiusmodi Missis celebrandis ad Altaria accesseritis et ab eis recesseritis, et etiam in processionibus solemnibus, cum illis interfueritis populo ibidem pro eadem benedictione habenda humiliter se inclinanti, dummodo in benedictione huiusmodi aliquis Antistes vel sedis apostolice legatus presens non fuerit, elargiri possitis, felicis recordationis Alexandri Pape quarti praedecessoris nostri que incipit Abbates et aliis quibuscumque Constitutionibus apostolicis in contrarium editis nequaquam obstantibus, vobis et eisdem successoribus, auctoritate apostolica, de speciali gratia, tenore presentium indulgemus. Nulli ergo etc., nostre concessionis infringere etc. Si quis etc. Datum Rome apud Sanctum Petrum, decimo octavo kalendas Maii. Anno secundo.

Stephanus Kl. de Prato.

Otra solución oímos a un eminente profesor. Según ella, concédese en la Bula, que pueda el Abad conferir por sí mismo todas las órdenes indicadas; pero como dicho Abad no es Obispo (por las razones que acabamos de presentar), se le concede por el mismo caso licencia para recibir la consagración episcopal, como medio indispen-

sable para administrar las sobredichas órdenes. Fácilmente se observará que este modo de dar licencia para recibir la consagración episcopal, no sólo es insólito (sin que se halle, que sepamos, algo que se le asemeje en toda la historia de la Iglesia), sino tambien parece bastante incongruo y por lo mismo con pocos visos de probabilidad. Fuera de que la concesión se hace ad instantiam: «ipsorum Abbatis et Conventus in hac parte supplicationibus inclinati», y entonces tendríamos que el mismo Abad hubiera pedido para sí que le hicieran Obispo, lo cual, sin pruebas positivas, no parece debamos admitir. Finalmente, si en fuerza de la gracia pontificia, el Abad había sido consagrado Obispo y de este modo conferido las órdenes, ¿cómo podía el mismo Bonifacio IX prohibir tres años más tarde, *bajo pena de nulidad*, que dicho Abad y convento hicieran uso de tal concesión: «DECERNENTES EX NUNC IRRITUM ET INANE quidquid in contrarium a quoquam, quavis auctoritate, scienter vel ignoranter, contigerit attemptari»? Y lo dicho baste de una solución, que si podrá parecer a alguno menos probable, no dejará sin embargo de reconocerla ingeniosa (1).

Expuestas las soluciones que nos parecen menos admisibles, hora es ya de que investiguemos si puede hallarse otra, por lo menos probable, que se halle exenta de los inconvenientes de que adolecen las anteriores.

Tres son las fuentes, a que nos ha parecido debíamos acudir para la acertada solución que deseamos; la historia, el estilo de la curia

---

(1) Como alguno tal vez podría hallar confusión en el último argumento que aducimos en el texto, vamos a presentar la dificultad que nos propuso un distinguido amigo, a quien mostramos nuestro trabajo antes de publicarlo. Este argumento—nos decía—parece que puede volverse contra la sentencia que después se expone, según la cual en la Bula *Sacre religionis* la palabra «ordenar» equivale a «hacer ordenar» o «conceder dimisorias para las órdenes independientemente del Obispo diocesano». En efecto: supuesta dicha sentencia y que el Papa en la Bula revocatoria declara írrito lo que se hiciere en contrario, si después de la revocación el Abad hubiera hecho ordenar a alguno de sus súbditos, o sea, le hubiera dado dimisorias para las órdenes independientemente del Obispo diocesano, tal ordenación hubiera sido *nula;* lo cual es inadmisible.

A esto respondemos, que la Bula revocatoria no anula sino el acto para el cual habilitaba la *Sacre religionis*; es así que, supuesta la sentencia de que «ordenar» equivale a «dar dimisorias para las órdenes independientemente del Obispo diocesano», la *Sacre religionis* no habilitaba sino para dar dichas dimisorias: luego LA BULA REVOCATORIA NO ANULA SINO EL ACTO DE DAR DIMISORIAS PARA LAS ÓRDENES INDEPENDIENTEMENTE DEL OBISPO DIOCESANO.

La concesión de dimisorias, después de la revocación, hubiera sido inválida; y por consiguiente la ordenación, aunque indudablemente válida, hubiera sido ilícita.

romana, y el examen de los documentos inéditos, relacionados con la Bula. La historia colocará dicha Constitución en el verdadero sitio que le corresponde en la sucesión de los tiempos; el estilo de la curia romana nos librará de arbitrarias y pseudometafísicas interpretaciones; el examen de los documentos inéditos relacionados con la Bula nos dará luz para desvanecer una dificultad sumamente especiosa y aun presentada recentísimamente como definitiva.

§ 1.° LA HISTORIA

Hay en la historia de las ordenaciones de los religiosos una cuestión fundamental que, agitada ya desde los primeros siglos de la Iglesia, se repite con frecuencia en los siguientes, complicándose unas veces, deslindándose otras, fijando definitivamente sus términos por autoridad de la Sede Apostólica; pero sin lograr extinguir, ni aun en nuestros tiempos, todos los gérmenes de discusiones y litigios. No se trata, por decirlo así, de la causa física y ejecutoria de la ordenación, sino de la causa moral; en otros términos, no se discute quién sea el que ha de conferir por sí mismo la ordenación, sino, PRESUPUESTO COMO INDISCUTIBLE QUE ÉSTE HA DE SER EL OBISPO Y NO EL SUPERIOR REGULAR, se pregunta quién ha de ser, y hasta qué punto, el que ha de determinar el súbdito religioso que ha de ordenarse, si puede el Superior del religioso disponer de él independientemente del Obispo aun respecto a la ordenación, o si, por el contrario, es el Obispo quien puede ordenar a quien le pareciere; y como entre estos dos extremos hay muchos términos intermedios, se litiga sobre los límites a que se extiende en este punto la autoridad de entrambos Superiores. En los primeros siglos, cuando los regulares no estaban exentos de la jurisdicción episcopal, la ordenación de los mismos pertenecía en su totalidad al Obispo. Pero bien pronto se tocaron los inconvenientes que a la disciplina religiosa originaba la ordenación de un monje por el Obispo, sin consulta, y aun sin consentimiento de su Abad; por esto ya el Concilio de Agde en el Languedoc (a. 506), exige dicho consentimiento y beneplácito para que el Obispo pueda ordenar a un monje (1), norma que pasó más tarde al derecho co-

(1) Kirch, *Ench. fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, ed. 3, n. 969.

mún (1). Llegado el siglo XIII, y con él las órdenes Mendicantes, cada una de las cuales constituía una verdadera sociedad universal en contraposición a los monasterios particulares de las antiguas órdenes, Clemente IV (a. 1265) concedió a los frailes Menores el privilegio de presentar sus súbditos, para recibir las órdenes, a cualquier Obispo en comunión con la Sede Apostólica (2). El derecho común, sin embargo, continuaba en su vigor, a no ser que el Prelado regular hubiese recibido *especialmente* de la Sede Apostólica indulto exentivo, como declara Bonifacio VIII (a. 1294-1303) (3). Más tarde, Sixto IV (a. 1474), confirmó el privilegio concedido a la orden de Menores (4), y el mismo privilegio, ya por concesión directa, ya por comunicación, se extendió a las demás órdenes religiosas (5); había llegado a su apogeo la facultad de los Prelados regulares: de ellos dependía en absoluto, sin que pudiera estorbarlo el Obispo diocesano, la ordenación de sus súbditos.

Era demasiado grave la facultad concedida, para que el Concilio de Trento, al emprender la reforma eclesiástica tan suspirada desde tanto tiempo, no dedicara a ella su atención. Lo hizo efectivamente, y por cierto limitando no poco la facultad obtenida por los Prelados regulares (6). Estos, sin embargo, creyeron que el Concilio no había tenido intención de anular un privilegio tan extraordinario; continuaron, por consiguiente, haciendo ordenar sus súbditos por cualquier Obispo en comunión con la Sede Apostólica; muchos Obispos no diocesanos se negaron a ordenarlos, creyendo abrogada por el Tridentino dicha facultad; por lo cual acudieron los regulares al Sumo Pontífice, S. Pío V, O. P., quien falló en favor de los regulares Mendicantes (7) y extendió luego dicha gracia a todas las demás Ordenes (8). Parecía asegurada para siempre la causa de los religiosos; pero he aquí que en vez de terminar las disputas se enardecieron

---

(1) Wernz, *Ius Decretalium*, II, part. I, pág. 54.

(2) *Bullarium Romanum*, ed. Taurinensis, a. 1861, III, 757, § 7.

(3) «*Quum nullus*», I, 9, 3, in 6.°; Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, II, 976.

(4) *Bull. Rom.*, V, 217, § 3.

(5) Así lo afirma Benedicto XIV en su luminosa constitución *Impositi nobis*. Benedicto XIV, *Opera*, 16, 164.

(6) Sess. 7, cap. 11, *De Reform.* Sess. 23, cap. 8, *De Reform.* Ctr. Wernz, *Ius Decr.*, II, part. I, pág. 55.

(7) *Bull. Rom.*, VII, 578, n. 7. Cfr. 574, n. 7.

(8) *Bull. Rom.*, VII, 584-586.

más (1), y el sucesor de S. Pío V, Gregorio XIII, redujo de nuevo sus facultades a los límites establecidos por el Tridentino (2). No cesaron, sin embargo, las controversias, y la instancia hecha por la Orden de Predicadores dió ocasión a Sixto V para determinar con más cuidado las obligaciones y derechos de ambas partes (3), hasta que fueron finalmente fijadas con toda precisión, manteniendo la limitación del Tridentino, por Clemente VIII (4). Al decreto de este Sumo Pontífice se refieren ya las controversias posteriores, que aun no dejaron de suscitarse (5).

De la ojeada que acabamos de dar a la historia de las ordenaciones de los religiosos, se deduce, que la Bula *Sacre religionis* de Bonifacio IX (a. 1400), pertenece al tiempo en que los Superiores de las Ordenes monacales (y sobre todo el Abad de Santa Osyth, que, como dice el mismo Bonifacio IX al revocar el privilegio, estaba sujeto a la jurisdicción del Obispo de Londres, su Ordinario y Patrono de la abadía), no gozaban aún del privilegio de hacer ordenar a sus súbditos por cualquier Obispo en comunión con la Sede Apostólica; aunque alguna brecha había abierto en el derecho común el privilegio concedido por Clemente IV a la Orden de Menores. Por una parte, los monasterios de las antiguas Ordenes no poseían el privilegio; por otra, no parecía imposible de conseguir, ya que se había concedido a algunos regulares. Ambas ideas las vemos reflejadas en la Constitución de Bonifacio VIII: «Quum nullus clericum parochiae alienae praeter superioris ipsius licentiam debeat ordinare, superior intelligitur in hoc casu episcopus... Inferiores quoque praelati, religiosi vel alli, *nisi eis, quod suos clericos aut subditos possint a quo voluerint episcopo facere ordinari, a Sede Apostolica specialiter sit indultum*... huiusmodi nequeunt licentiam impartiri» (6).

Esto supuesto, preguntamos: ¿no podría el Abad de Santa Osyth haber impetrado de Bonifacio IX (en la Bula *Sacre religionis*) el pri-

---

(1) *Bull. Rom.*, VII, 588, § 5; VIII, 39, § 4.

(2) *Bull. Rom.*, VIII, 39-41.

(3) Aducido por Benedicto XIV, *Opera*, 16, 165.

(4) Cfr. ibid.

(5) Cfr. Many, *De sacra Ordinatione*, 380-391; y los demás canonistas, especialmente Riganti, *In regulas Cancellariae Apostolicae*, II, 374, n. 267; el Card. Petra, *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*, IV, 197, n. 16-19; y el Card. Gasparri, *De sacra Ordinatione*, II, pág. 161.

(6) L. c.

vilegio que Bonifacio VIII indicaba poder obtenerse de la Silla Apostólica, y que de hecho en menos de un siglo, ya por concesiones directas, ya por comunicación, fueron impetrando del Sumo Pontífice todos los Superiores regulares? Antes de contestar a esta pregunta, permítasenos avanzar una hipótesis: supongamos que la concesión de Bonifacio IX sea ésta, la de hacer ordenar por cualquier Obispo en comunión con la Sede Apostólica; ¿qué hallamos? que dicha concesión encaja perfectamente en la historia de las ordenaciones de los religiosos: no es más que un caso particular de tantos otros como solían darse en aquellos tiempos.

Supongamos ahora que la concesión de Bonifacio IX no es ésta, sino la de que el Abad (mero presbítero, como hemos visto) confiera por sí mismo aun el presbiterado; ¿qué hallamos? nos vemos en presencia de un caso único y verdaderamente exorbitante en toda la historia de las ordenaciones de los religiosos. Por parte del Abad, nos hallamos en presencia de un presbítero que pide para sí una facultad, de la cual no hay ejemplo en toda la historia de la Iglesia; más, que pide se le comunique lo que la sentencia moralmente unánime de los teólogos había ya declarado incomunicable; que solicita lo que nadie jamás, que sepamos, se había atrevido a solicitar, y esto no sólo respecto del diaconado (1), sino, lo que parece verdaderamente increíble, aun respecto del presbiterado (2); que, finalmente, pide tan inconcebible potestad, sin alegar razón alguna que no pudiera también aducir cualquier monasterio en el cual estuviera en vigor la observancia regular (3), y sin que aparezca de ella la más mínima necesidad, ya que, enclavado el monasterio en la diócesis de Londres, podían facilísimamente sus religiosos ser ordenados por el Obispo de dicha diócesis, o, si en esto había dificultad, con el privilegio *a quo-*

---

(1) Aunque fuera íntegramente auténtica la bula *Exposcit*, y en ella concediera Inocencio VIII a los Abades privilegiados del Cister la facultad de conferir el diaconado, no sería este caso una excepción de lo que decimos, ya que la petición del Abad se refiere solamente a las Ordenes menores, y ni aun respecto de éstas pide que se le conceda un nuevo privilegio, sino que se declare, juntamente con otros, el que de tiempo inmemorial creen tener ya concedido. Cfr. *Collectaneum Cisterciense*. Desclée 1901, págs. 283 y siguientes.

(2) Que la concesión de conferir las órdenes, incluso el presbiterado, se haga *ad instantiam*, no parece que pueda dudarse; ya que se indica en el proemio, se dice claramente en la concesión y se repite en la Bula revocatoria. Cfr. págs. 17-19.

(3) Cf. ibid.

cumque por cualquier Obispo en comunión con la Sede Apostólica. Por parte del Sumo Pontífice, aun nos parece más inverosímil que conceda una facultad tan extraordinaria, de tan gravísimas consecuencias (si las ordenaciones hubieran sido inválidas) y esto para siempre: *imperpetuum*, contra la práctica, más de catorce veces secular de la Iglesia (aun en las circunstancias más extremas), contra el sentir moralmente unánime de los teólogos, contra lo que parece sugerían las circunstancias, pues en manera alguna se necesitaba. Si a esto añadimos que el Obispo de Londres, al pedir la revocación del privilegio, no hace mención ninguna de la causa principal que habría para ello, cual sería lo inconveniente de otorgar tan extraordinaria *potestad de orden*, sino que insiste solamente en la *de jurisdicción* (1), Y EN EL DERECHO DE PATRONATO (2) *(que se refiere evidentemente a la causa moral del rito ordenatorio, o sea, a intervenir en la determinación del sujeto que ha de ordenarse, y* EN MODO ALGUNO A LA CAUSA FÍSICA, O SEA, A QUE EL PATRONO POR SÍ MISMO CONFIERA EL SACRAMENTO), y habla en términos del todo parecidos a los de los demás Obispos diocesanos (3), cuando reclaman (como frecuentemente ocurre en la historia) contra el privilegio *a quocumque*, no podremos negar que la impresión del documento pontificio, considerado en el lugar y tiempo que le pertenece en la historia, es de que no se trata de ordenar por sí mismo, sino de hacer ordenar: que Bonifacio IX concede sencillamente el privilegio indicado por Bonifacio VIII.

Contra esta solución están, sin embargo, los términos expresos de la Bula, que no dice: «hacer ordenar», sino: «ordenar», *conferre ordines*. Es ésta una grave dificultad, lo confesamos; pero ¿es tan grave, que no admita en modo alguno la solución propuesta, si no como definitiva (que no lo pretendemos), a lo menos como probable?

Hemos llegado al punto más espinoso de nuestro estudio, y así

---

(1) No ignoramos que el pontificar es también un acto de jurisdicción; pero en el caso presente esto sería muy secundario, en comparación con la inaudita *potestad de orden* que se conferiría al Abad.

(2) Nótese que es el mismo Rmo. P. Fofi el que insiste de un modo especial (l. c., página 182) en que *esta* Y NO OTRA *es la razón de que el Papa revocara el privilegio*. Véase el mismo texto de la Bula revocatoria (pág. 18-18).

(3) Véanse, por ejemplo, las reclamaciones del Obispo de Capaccio (Caputaquense) y de los Obispos de Brescia y de Barcelona (Riganti, obra cit., II, 373, nn. 259 y 263; Gasparri, obra cit., III, 187, n. 961) y, en general, las reclamaciones de los Obispos en toda esta cuestión. (Benedicto XIV, bula *Impositi nobis*. *Opera*, 16, 164-170.)

rogamos se nos permita aún hacer una advertencia, antes de pasar a los fundamentos jurídicos de la solución que proponemos. Arbitraria parece, a primera vista, la significación moral (hacer ordenar) que pretendemos puede darse al verbo ordenar; pero ¿eslo tanto, que muchas veces y en muchas ocasiones, tanto en el lenguaje vulgar, como en el científico, jurídico y levantado, no usemos dicha significación sin ambigüedad de ningún género? ¿No decimos a cada paso: «tal Pontífice *edificó* esta Basílica», «tal Rey *arrasó* esta ciudad», etcétera, etc., para significar que la *hicieron edificar*, *arrasar*, y así en otros muchos casos? Es que, cuando en un efecto intervienen dos causas, una física y otra moral, atribuímos muchas veces, sin más explicaciones, el efecto, a la causa moral; y con razón, porque muchas veces es ésta la principal, y aun la única, que hace al caso, bajo el aspecto en que consideramos el asunto: v. gr., en los ejemplos propuestos, claro está que lo único que hace al caso es saber quién *mandó edificar* la Basílica, quién *mandó arrasar* la ciudad; puesto el mandato, ya se supone que los ejecutores no han de faltar. Ahora bien, téngase en cuenta que éste es precisamente el caso en que coloca al Superior regular el privilegio *a quocumque:* decirle que puede ordenar sus súbditos por cualquier Obispo, es hacer la ordenación de tal manera dependiente de su voluntad, que lo único que podrá en adelante interesar al que desea ordenarse, es el permiso del Superior; puesto dicho permiso, ya se supone que los ejecutores no han de faltar; en la práctica, y bajo el aspecto en que se consideraba entonces la cuestión (como lo manifiesta la historia, que antes hemos presentado), «hacer ordenar por cualquier Obispo en comunión con la Sede Apostólica» equivalía enteramente a «ordenar». Con toda razón, pues, el Abad de Santa Osyth, al pedir a Bonifacio IX, a ejemplo de otros regulares de su tiempo, el privilegio *a quocumque*, podía hacer uso, en vez del término «hacer ordenar», que usaba Bonifacio VIII, de su equivalente «ordenar» o *conferre ordines*.

§ 2.° EL ESTILO DE LA CURIA ROMANA

Podría invocarse, y en realidad se ha invocado últimamente (1) contra la solución propuesta, que la curia romana acostumbraba

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, l. c., 335, nota 2.

usar de la misma o parecidas frases para dar el poder de ordenar, entendiéndolo en el sentido físico de la palabra (no de hacer ordenar), y al efecto se citan la Bula de Inocencio VIII (1) al abad del Cister, en que se dice: «ordines huiusmodi alias rite conferre», la de Gregorio IX: «conferendi fratribus tuis minores ordines», y sobre todo la de Sixto IV: «quatuor ordines minores... conferre licite et libere valeatis». Pero en realidad esto no se opone a la solución propuesta: admitimos gustosos que acostumbrara la curia de Roma usar la frase «conferre ordines» en su sentido físico de conferirlas por sí mismo; pero a ello no vemos cómo se oponga que dicha frase tuviera a veces un sentido moral de conferirlas por otro. Se verá esto claramente por el ejemplo que propusimos: la palabra edificar acostumbra tomarse en su sentido físico de construir por sí mismo; pero a ello no se opone que tenga a veces el sentido moral de construir por otro o hacer construir.

Se replicará tal vez que esta frase «conferre ordines per alium» es del todo exótica en el lenguaje canónico, y así que, dado que pueda admitirse en estilo vulgar, no es lícito emplearla en el jurídico. A esto podríamos responder primeramente que también la frase «edificar por otro» es inusitada, y así jamás decimos que el Papa edificó *por otros* tal Basílica, y, sin embargo, al simple verbo edificar le damos en esta frase la significación moral, porque la naturaleza de la cosa de que se trata suficientemente nos lo dice. Pues lo mismo podríamos decir en nuestro caso: sea inusitada la frase «ordenar por otro»; habiendo ocasiones, como parece serlo la presente, en que la misma naturaleza de la cosa exige se dé al verbo ordenar dicha significación moral, con todo derecho se la damos en este caso.

Pero ¿es verdad que la frase «conferre ordines per alium» o «hacer ordenar» es exótica en el idioma jurídico de la Iglesia? Nada de esto. La vemos usada, ya desde aquellos tiempos, por el mismo Bonifacio VIII, y precisamente para designar el privilegio «a quocumque» de que tratamos: «nisi eis, quod suos clericos aut subditos possint a quo voluerint episcopo *facere ordinari,* a Sede Apostolica specialiter sit indultum» (2). Más aún, Clemente V, sucesor de Bonifacio VIII y antecesor de Bonifacio IX, expresamente usa la frase

(1) Ibid. Suponemos que, por un error de imprenta, se dice Inocencio IV.
(2) L. c.

«conferre ordines per alium», y así concede facultad a su Legado a latere para la isla de Sicilia, Egidio, Card. Obispo Sabinense: «clericalem tonsuram, necnon, statutis a iure temporibus, minores et maiores ORDINES... CONFERENDI PER TE VEL ALIUM» (1).

¿Qué tiene, pues, de particular que al comenzar el siglo XV (1400) use Bonifacio IX, la locución jurídica, que en el siglo XIV hallamos usada, canonizada, por decirlo así, por Bonifacio VIII, al insertarla en el Corpus Iuris (2), y que repite con más claridad Clemente V, tratándose (como sucedería en la solución que proponemos) del privilegio «a quocumque», cuyo deseo de obtenerlo comenzó a suscitar Clemente IV (3)?

Así se explica cómo el Concilio Tridentino, que (siguiendo la costumbre tan usada en la Iglesia), no sólo tiene gran cuidado de conservar la doctrina tradicional, sino de emplear las mismas fórmulas de los siglos anteriores, da como corrientemente admitida la frase «conferre ordines per alium»: ya que emplea, sin explicación alguna, su correlativa «conferre ordines per se»: «Episcopi—dice—PER SEMETIPSOS ORDINES CONFERANT» (4). Más aún, parece que ha querido el Tridentino consagrar la locución de nuestra Bula, cuando emplea un modo de hablar enteramente análogo al de Bonifacio IX; pues así como éste usa la frase «conferre ordines» en el sentido de conferirlas por otro, así también el Tridentino usa la palabra «ordinatio» en el sentido de ordenar por otro, dice así: «Nec ipsi Abbates... litteras dimissorias aliquibus clericis saecularibus ut ab aliis ordinentur concedant; sed horum omnium ORDINATIO... ad Episcopos intra quorum dioecesis fines exsistunt pertineat» (5), donde por la contraposición establecida, se ve claramente que la palabra «ordinatio» debe tomarse en el sentido de ordenar por otro; de lo contrario, no expresaría con fidelidad lo que evidentemente intenta, es a saber, que se concede a los Obispos lo que se niega a los Abades, o sea, «concedere litteras dimissorias ut ab aliis ordinentur».

Pero hay más; la expresión de Bonifacio IX se halla consagrada por el uso de un documento, si no más importante, más céntrico aún

---

(1) Aducido por Riganti, obr. cit., II, 382, n. 340.

(2) L. c.

(3) Cfr. pág. 119.

(4) Sess. 23, cap. 3, *De Reform.* Cfr. Gasparri, obr. cit., II, 133, n. 817.

(5) Sess. 23, cap. 40, *De Reform.*

en la cuestión que nos ocupa, y que por esto mismo vale por muchos. En la rápida ojeada histórica de las ordenaciones de los religiosos, que dimos al principio, notábamos que los límites de las atribuciones de los Prelados regulares y de los Obispos en punto a órdenes, no quedaron del todo definitivamente fijados hasta el decreto de Clemente VIII (1), y que a dicho decreto se referían las controversias posteriores; esta advertencia se funda en la práctica manifiesta de la curia romana por este tiempo. En efecto: después del decreto citado, las concesiones del privilegio «a quocumque» expedidas por medio del *Magister Brevium* o por Letras Apostólicas *sub plumbo*, suelen siempre llevar la cláusula: «*servata tamen forma Decreti Clementis PP. VIII* Praedecessoris nostri etc.» En los otros indultos que por medio de la secretaría de Breves *sub anulo Piscatoris* suelen expedirse en favor de los regulares, aunque antes del año 1711 no se acostumbrara poner la sobredicha cláusula, sino que se concedía sencillamente «ut de Superiorum suorum licentia a quocumque, quem maluissent Catholico Antistite, per ipsos eligendo ad Sacros Ordines promoveri possent», sin embargo, habiendo el Obispo de Capaccio acudido al Sumo Pontífice, Clemente XI, contra semejantes privilegios impetrados por los Cartujos de su diócesis, su Santidad, oído el parecer de una Congregación particular, determinó que en adelante también la secretaría de Breves guardase la costumbre de poner en semejantes indultos *extra tempora* expedidos en favor de los regulares la cláusula: «*servata forma Decreti Clementis PP. VIII*»; más, aunque dicha cláusula no se pusiese, mandó sobreentenderla el Concilio Romano bajo Benedicto XIII (2). Podemos, pues, con razón afirmar que dicho decreto clementino es el decreto céntrico en la materia.

Ahora bien, *en este decreto, y por consiguiente* EN CASI TODAS LAS CONCESIONES APOSTÓLICAS POSTERIORES A ÉL, hallamos solemnemente consagrada la expresión de la nueva Bula de Bonifacio IX, en la cual se usa la frase «conferre ordines» en el sentido de conferirlas por medio de otro. En efecto: en el decreto clementino se usa, nada menos que cuatro veces, la frase «habere ordinationes» (enteramente

---

(1) Cfr. pág. 120.

(2) Tit. 5, *De tempore Ordinat.* Cfr. Riganti, obr. cit., II, 372-373, nn. 258-261.

sinónima a la de «conferre ordines») (1) también en la significación (aunque no exclusiva) de conferirlas por medio de otro. He aquí las palabras del decreto, que hacen a nuestro caso: «Congregatio Concilii censuit, superiores regulares posse suo subdito... litteras dimissorias concedere, ad episcopum tamen dioecesanum... et si dioecesanus abfuerit vel NON ESSET HABITURUS ORDINATIONES, ad quemcumque alium episcopum» (2). Si alguien tiene autoridad en derecho canónico antiguo y moderno, es, por confesión unánime del mundo científico, el Eminentísimo Cardenal Gasparri, a quien, como es sabido, se debe en gran parte el actual Código, y cuyas son las notas eruditísimas que lo ilustran; oigamos, pues, la exposición que hace de estas palabras el egregio canonista: «Hic casus (a saber, que el Obispo diocesano «NON ESSET HABITURUS ORDINATIONES») non verificaretur, si episcopus dioecesanus... in dioecesi exsistens ORDINATIONEM FORET HABITURUS NON PER SE, SED PER ALIUM; PARUM ENIM REFERT UT PER ALIUM FACIAT QUOD PER SEIPSUM FACERE POTEST» (3). Por consiguiente, según el doctísimo Gasparri (más aún, según el consentimiento unánime de los intérpretes y canonistas, todos los cuales, como indicamos en la nota, dan este punto por indiscutible), en el documento céntrico de la cuestión que nos ocupa, tenemos la siguiente ecuación:

«HABERE ORDINATIONES» = «CONFERRE ORDINES PER SE VEL PER ALIUM»

Después de lo dicho, a nadie llamará la atención la seguridad con que usan los canonistas la frase «conferre ordines (ordinare) per alium» o su correlativa «conferre ordines (ordinare) per se», como indiscutiblemente admitida en el idioma jurídico de la Iglesia. Citaremos tan sólo alguno que otro texto, para evitar prolijidad. Sea el primero del mismo Emmo. Gasparri: «Exprimatur causa qua episcopus proprius nequit PER SE IPSUM ORDINEM CONFERRE» (4). Y poco antes el mismo Eminentísimo Autor: «Qui potest PER SEIPSUM ORDINARE, potest etiam dare litteras dimissorias... viceversa qui potest dare litteras dimissorias, potest etiam, si potestate ordinandi ceteroquin pollet, ORDINARE PER SEIPSUM, nam «QUI FACIT PER ALIUM, EST PERINDE

(1) No hay para qué insistir en que *conferre ordines* = *ordinare* = *habere ordinationes*.

(2) Aducido por Benedicto XIV, l. c., y por todos los canonistas.

(3) Gasparri, obr. cit., II, 164. Lo mismo afirman sin vacilación los demás canonistas. Cfr., v. gr., Many, obr. cit., 383.

(4) Gasparri, II, 137.

AC SI FACIAT PER SEIPSUM» regula 72 iuris in 6.° (1), ac proinde sicut in casu quis potest ex hypothesi ORDINARE PER ALIUM, DANDO DIMISSORIAS, ITA POTEST ORDINARE PER SEIPSUM» (2). Finalmente, para no alargarnos, sólo añadimos el testimonio del competentísimo Hallier, que vale por muchos por la seguridad y universalidad de la expresión: «Quis non fateatur dioecesanum posse VEL PER SE VEL PER ALIUM antistitem quem rogaverit... commendatos sibi per dimissorias ORDINARE?» (3).

Pero no son tan sólo los canonistas y la repetición, tantas veces inculcada, del decreto clementino lo que nos atestigua en los siglos siguientes el uso jurídico de la frase «conferre ordines (ordinare) promovere per alium» y de su correlativa; son las palabras formales de los Sumos Pontífices de aquellos tiempos; ya que la expresión empleada por Bonifacio VIII, Clemente V y Bonifacio IX (de que ya hemos hecho mención) la hallamos asimismo, además de Clemente VIII (en su decreto celebérrimo), en Clemente X, Inocencio XIII, Benedicto XIII, y con insuperable realce en Benedicto XIV, para no hablar de Pío X, Benedicto XV y Pío XI, porque lo haremos después.

Clemente X, respondiendo a las quejas de los Ordinarios de España contra el Nuncio, que pretendía tener facultad de conferir las órdenes a los clérigos de aquellas regiones sin letras dimisoriales de sus obispos, mandó reunir una congregación particular de Cardenales, y aprobó su dictamen, el cual después de responder favorablemente a las quejas de los Ordinarios: «Non licere D. Nuncio Hispaniarum Ordines conferre Clericis... non habentibus Litteras Dimissoriales suorum Ordinariorum», añade: «Quo vero AD ORDINANDOS PRAEDICTOS CLERICOS, quatenus habeant suorum Ordinariorum Dimissorias, censuit licere D. Nuncio TUM PER SE IPSUM, TUM ALIIS EPISCOPIS HANC FACULTATEM DELEGANDO» (4).

Inocencio XIII y Benedicto XIII, que confirman de nuevo lo establecido por su Antecesor, después de mandar severísimamente que se observara el decreto de Clemente VIII, de este modo amonestan a

---

(1) Friedberg, *Corpus Iuris canonici*, II, 1124.

(2) Gasparri, II, 125, nn. 918-919.

(3) Hallier, *De sacris electionibus et Ordinationibus, ex antiquo et novo Ecclesiae usu;* Migne, *Theol. Cursus Compl.*, t. 24, 1951.

(4) Aducido por Riganti, obr. cit., II, 382, n. 338.9

los obispos: «Noverint autem Episcopi, se debere PER SEMETIPSOS, secluso aegrotationis casu, ORDINES CONFERRE» (1).

Benedicto XIV tiene en este punto una autoridad singularmente excepcional: porque no solamente es el Pontífice canonista por excelencia, que como Pontífice da fuerza legal a sus decisiones y como canonista eximio les confiere la brillantez maravillosa de su ciencia jurídica, sino además es el jurisconsulto y Pontífice que se ha especializado (por decirlo así) en la cuestión que nos ocupa. Su Bula «Impositi nobis de 27 de febrero de 1747 (2) es una luminosa síntesis de las controversias en el transcurso de los tiempos suscitadas entre los Obispos y los regulares, para la ordenación de estos últimos; en ella no sólo aparece el Pontífice que «matura deliberatione» confirma lo establecido por sus Predecesores, sino también el antiguo Secretario de la Congregación particular de Cardenales, mandada reunir expresamente para esclarecer este punto, y aun el antiguo Arzobispo de Bolonia, que reprimió con mano firme la intolerable audacia de un regular de su diócesis, que, eludiendo el decreto de Clemente VIII, se hizo ordenar por un Obispo vecino y volvió en seguida a Bolonia a celebrar con pompa su primera Misa; más aún, la Constitución «Impositi nobis» no fué compuesta, sino después de haber el mismo Benedicto XIV intervenido personalmente como Pontífice en las querellas de varios Obispos, que recurrían a la Sede Apostólica contra las infracciones del citado decreto de Clemente VIII por parte de los regulares (3). Pues bien, en esta Bula, por todas partes autorizadísima y sapientísima, hallamos el mismo modo de hablar que en la de Bonifacio IX: si en la Bula Bonifaciana no pudiera admitirse la frase «conferre ordines» y la que a continuación añade Bonifacio IX: «dicti Canonici sic *per dictos Abbates promoti*» en el sentido de que las confirieran por medio de otro, tampoco podría admitirse en la Benedictina el que los mismos regulares «PROMOVEANT SE AD ORDINES», en el sentido de que se promuevan por medio de otro (4). Ahora bien, esta es precisamente la expresión que usa Be-

(1) *Bull. Rom.*, XXI, 937, § 17; XXII, 100, § 1.

(2) Benedicto XIV, *Opera*, 16, 164.

(3) Cfr. ibid., 166-167.

(4) La expresión de Bonifacio IX, «dicti canonici sic PER DICTOS ABBATES PROMOTI», en el sentido de hacerlos promover por el Obispo, está tan lejos de parecer insostenible a los peritos en la materia, que aun hoy día la vemos usada (sin sospechar ambigüedad alguna

nedicto XIV, cuando, haciendo suyo y confirmando el decreto de la Sagrada Congregación del Concilio, establece: «Regulares volentes SE PROMOVERE AD ORDINES... sufficere ut observent formam praescriptam in Decreto san. mem. Clementis VIII» (1).

Terminaremos con el documento más solemne y autorizado que puede presentarse en el derecho canónico: el Código. ¿Podrá todavía tenerse por exótica en el idioma jurídico de la Iglesia la expresión «conferre ordines, ordinare, habere ordinationes» en el sentido de conferirlas por medio de otro, dando para ello letras dimisorias, si la hallamos consagrada por el uso auténtico y definitivo de semejante documento? Pues bien, no sólo es así en realidad, sino que (como fácilmente podía preverse de antemano) no hace otra cosa el Código, que recoger las expresiones de la tradición católica, especialmente las del Tridentino y del célebre decreto de Clemente VIII, y estereotiparlas para siempre en sus solemnes cánones definitivos. Confirma en primer lugar, casi con las mismas palabras, la decisión del Concilio de Trento (2), y suponiendo que el Obispo puede ordenar por medio de otro, dando las letras dimisorias, le manda que no lo haga sin justa causa: «Episcopus proprius, iusta causa non impeditus, PER SE IPSE suos subditos ORDINET» (3). Poco después, suponiendo que dar las letras dimisorias para recibir las órdenes, equivale a ordenar por medio de otro, advierte que el que tiene dicha facultad, también puede ordenar por sí mismo, con tal de que no carezca de la necesaria potestad de orden: «Qui potest litteras dimissorias ad ordines recipiendos dare, potest quoque eosdem ORDINES CONFERRE PER SE IPSE, si necessariam ordinis potestatem habeat» (4). Más aún, aquella expresión tan significativa del documento céntrico en la materia, a saber la frase «habere ordinationes» que hallamos empleada por Clemente VIII en su decreto celebérrimo, en el senti-

---

por el Rmo. Abad de San José, en Wesfalia. O. S. B., Rafael Molitor, en su doctísima obra *Religiosi Iuris capita selecta* (Pustet 1909, pág. 302): «Si religio clericos suscipiendi et LAICOS SUOS AD ORDINEM PROMOVENDI ius habuit.» El Abad de Santa Osyth, al expresarse de este modo, no hubiera hablado con menos corrección que el doctísimo Abad de San José en una obra técnica sobre esta materia.

(1) Benedicto XIV, l. c., 165.

(2) Sess. 23, cap. 3, *De Reform.*

(3) Can. 955, § 2. Cfr. § 1.

(4) Can. 959.

do de conferir órdenes por sí o por medio de otro, la vemos definitivamente consagrada por el Código: Exponiendo en el canon 966 los casos en que el Superior religioso puede mandar letras dimisorias a otro Obispo distinto del diocesano, menciona entre otros, como lo hace el decreto clementino, el caso en que el Obispo «NON SIT ORDINATIONEM HABITURUS», frase que repite otra vez en el canon siguiente, al avisar a los Superiores religiosos que se guarden de defraudar al Obispo diocesano enviando al súbdito ordenando a otra casa religiosa o difiriendo de propósito la concesión de letras dimisorias para el tiempo en que o bien el Obispo ha de estar ausente o «NULLAS HABITURUS SIT ORDINATIONES» (1).

Pío X, que hizo componer el Código, y Benedicto XV, que lo promulgó, claro está que aprueban del todo sus decisiones y fórmulas jurídicas; y lo mismo debe decirse de Pío XI, que continúa manteniéndolo en su vigor como ley de la Iglesia. De modo que, prescindiendo por ahora de la aprobación implícita de los demás Sumos Pontífices, que sin duda alguna no dejan de aprobar lo que está ya sancionado por sus Predecesores y por el consentimiento unánime de los peritos en la materia, hay en favor de la ciudadanía jurídica de la expresión Bonifaciana que hemos propuesto, por lo menos el testimonio indiscutible y validísimo de diez Sumos Pontífices (2).

§ 3.° LOS DOCUMENTOS INÉDITOS RELACIONADOS CON LA BULA

Por terminado daríamos nuestro estudio si no nos saliera al paso una dificultad que nosotros mismos nos propusimos desde el principio, y que vemos recientemente propuesta como decisiva, con ocasión de dar cuenta de la publicación que ha hecho de la Bula el reverendísimo Abad Fofi (3). Para que no parezca que pretendemos en modo alguno aminorar la fuerza de la objeción, la presentaremos con las mismas palabras con que acaba de ser propuesta por el profesor del Colegio Máximo de Lovaina, R. P. Hocedez: «La concession de

(1) Claro está que la interpretación de esta frase «habere ordinationes» ha de ser la misma que la del decreto clementino, de que está tomada.

(2) A saber: Bonifacio VIII, Clemente V (Bonifacio IX), Clemente VIII, Clemente X, Inocencio XIII, Benedicto XIII, Benedicto XIV, Pío X, Benedicto XV, Po XI. (Cfr. página 128).

(3) *Nouv. Rev. Théol.*, Junio 1924, pág. 335, nota. 2.

conférer les ordres mineurs et majeurs, y compris la prêtrise, avait été accordée, nonobstant la bulle d'Alexandre IV «Abbates». Or celle-ci, insérée dans le «corpus iuris» (c. 3 *abbates* V, 7 in 6.°) déclarait que les abbés ne pouvaient *conférer que la tonsure*. Il n'y ha donc pas de doute possible sur le sens de la bulle» (1); es decir, que ha de entenderse en el sentido de que se concede al Abad que pueda conferir dichas órdenes por sí mismo.

No negamos que la dificultad es molesta, y como tal la tuvimos desde el principio; pero ¿es insoluble? ¿será necesario recurrir a una de esas sutilezas metafísicas que a veces se usan para deshacerse de una objeción embarazosa? Veámoslo.

Ante todo, nos complacemos en hacer constar que estamos conformes con el distinguido profesor de Lovaina (y por nuestra cuenta habíamos ya llegado a la misma consecuencia), en que la Constitución «abbates» mencionada por Bonifacio IX es efectivamente el capítulo «abbates» del Corpus Iuris (2). No es, por consiguiente, una Bula que comience de este modo, sino un capítulo de la Extravagante «Quia nonnulli» de Alejandro IV, incluído después en el Corpus Iuris (3); a la verdad, fuera de este capítulo «abbates» no se halla, que sepamos, Constitución alguna de Alejandro IV que comience así (4), y por otra parte, dicho capítulo cuadra perfectamente al intento para el cual se aduce, como veremos en seguida.

Pero ¿a qué fin aduce Bonifacio IX la Constitución «Abbates»? Confesamos que el que no ha podido utilizar los documentos, hasta ahora inéditos, que acabamos de publicar (5), al leer la Bula «Apostolice sedis» de Bonifacio IX, recibe, naturalmente, la impresión de que se aduce dicho capítulo «Abbates» para derogar lo que obstaría al privilegio de conferir órdenes, y en este sentido toma la frase del Pontífice: «felicis recordationis Alexandri papae IIII predecesoris nostri, que incipit Abbates, et aliis quibuscumque Constitutionibus apostolicis contrariis nequaquam obstantibus»; pero teniendo en cuenta los documentos, a que aludimos, es muy distinta la impresión que se recibe. En 1397 concedió Bonifacio IX al mismo Abad de San-

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, Junio 1924, pág. 335, nota 2.
(2) *De privilegiis*, V, 7, 3, in 6.°; Friedberg, *Corpus Iuris canonici*, II, 1084.
(3) Friedberg, l. c.
(4) Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, II, 1471, n. 18.116. Cfr. págs. 1.286-1.471.
(5) Cfr. págs. 115-116.

ta Osyth el privilegio de usar de pontificales (primer documento inédito que publicamos al principio) (1), en el cual se le otorgaba facultad de dar la bendición solemne «in dicto Monasterio... et aliis ecclesiis... QUAMVIS VOBIS PLENO IURE NON SUBSINT... ac etiam cum insigniis Episcopalibus fueritis revestiti, in eundo ad Missam et redeundo ac PROCESSIONIBUS, POPULO INCLINANTI SE PRO BENEDICTIONE PETENDA IN TRANSITU ELARGIRI POSSITIS, FELICIS RECORDATIONIS ALEXANDRI PAPAE IIII PREDECESSORIS NOSTRI, QUE INCIPIT ABBATES, et aliis quibuscumque Constitutionibus apostolicis in contrarium editis nequaquam obstantibus». Ahora bien, la Constitución «Abbates iba especialmente dirigida a reprimir *los excesos de algunos abades en el uso del privilegio de dar la bendición solemne*, como se dice al principio de la Extravagante «Quia nonnulli» de donde está tomada. Dice así dicha Extravagante: «Quia nonnulli abbates quos Apostolica Sedes spiritualibus privilegiis insignivit tam in EXHIBITIONE BENEDICTIONIS SUPER POPULUM, quam aliis pluribus feruntur excedere... Nos... duximus declarandum, quod ipsi (comienza el capítulo inserto en el Corpus Iuris) Abbates, quos Apostolica Sedes in exhibitione benedictionis super populum speciali privilegio insignivit, in ecclesiis QUAE AD EOS PERTINENT PLENO IURE, quando in eis divina officia celebrant, possunt... benedictionem solemnem super populum elargiri: Alibi autem PUBLICE AUT PER VIAS, CIVITATES, CASTRA ET VILLAS, POPULIS ET PLEBIBUS BENEDICTIONEM FACERE VEL IMPERTIRI NON VALEANT, nisi hoc eis expresso apostolico privilegio sit concessum» (2). Como se ve, la Constitución «Abbates» se aduce con el fin de derogar lo que obstaría *no al privilegio de conferir órdenes*, DEL CUAL NO SE HABLA PARA NADA EN ESTA PRIMERA BULA DE BONIFACIO IX, ni aun de usar de pontificales, *privilegio que más bien se supone en el capítulo Abbates*, como acabamos de indicar, sino al que se encierra en aquellas dos cláusulas: «QUAMVIS VOBIS PLENO IURE NON SUBSINT» e «IN PROCESSIONIBUS, IN TRANSITU», que manifiestamente se oponen a las del capítulo «Abbates»: «QUAE AD EOS PERTINENT PLENO IURE» y «PUBLICE AUT PER VIAS, CIVITATES, CASTRA ET VILLAS.»

Tres años tan sólo habían pasado, cuando Bonifacio IX favoreció a nuestro Abad expidiendo en su favor la ya célebre Bula que es el

---

(1) Cfr. pág. 115.

(2) Friedberg, l. c.

objeto de este artículo, la Bula «Sacre religionis» en que se le da la facultad «conferendi ordines». Si esta facultad se hubiera concedido (como se afirma en la objeción) no obstante la Constitución «Abbates», ¿qué cosa más natural, que hallar en ella mencionada dicha Constitución, como la hallamos en la Bula precedente en que se le conceden los pontificales? Ahora bien, es el caso que DICHA CONSTITUCIÓN «ABBATES» NO SE HALLA EN MODO ALGUNO MENCIONADA EN LA BULA «SACRE RELIGIONIS». A la verdad, no parece que hubiera razón de mencionársela: ya que lo que se prohibe en el capítulo «Abbates» no se opone a lo que se concede en la Bula «Sacre religionis». Las únicas palabras que pueden referirse a nuestro caso (ya que las anteriores sólo tratan de la bendición solemne, y las acabamos de aducir) son las siguientes: «Nec eis licitum sit, aliis quam monasteriorum suorum conversis, et qui ad illa convolaverint, et in quos ecclesiasticam et quasi episcopalem iurisdictionem obtinent, primam clericalem conferre tonsuram, nisi eis id competat ex pleno praefatae Sedis indulto» (1). Ahora bien, estas palabras no niegan a los Abades la facultad «conferendi ordines». Nótese que no dice: «Nec eis licitum sit *aliud quidquam* conferre *praeter* tonsuram»; sino suponiendo ya que tienen poder de conferir la tonsura; más aún, SUPONIENDO QUE TIENEN PODER DE CONFERIR LAS ÓRDENES MENORES, que ésta parece ser la inteligencia canónica de este capítulo «Abbates» (2), *limita el uso de dicho poder a los que sean súbditos suyos;* lo cual tampoco se opone a la concesión hecha en la Bula «Sacre religionis»: ya que en ella no se concede facultad alguna sobre los que no sean súbditos, sino para «con-

---

(1) Friedberg, l. c.

(2) Oigase, por ejemplo, a Ferraris: «Abbates, quamvis DE IURE COMMUNI POSSENT ORDINES MINORES CONFERRE sibi subditis, non solum monachis, verum etiam et laicis, in quos ordinariam et ecclesiasticam habebant iurisdictiones, UT PROBAT TEXTUS IN CAP. «ABBATES», 3 DE PRIVILEGIIS IN 6.º, ET CUM ALIIS ADVERTIT BARBOSA..., hodie tamen.» *Bibliotheca canonica...*, V, 966, n. 3. Y el singularísimamente autorizado testimonio de su Eminencia el Cardenal Gasparri, quien, por otra parte, como ni los demás canonistas, no muestra tener la menor duda en lo que afirma: «ABBAS autem REGULARIS IURE DECRETALIUM POTERAT CONFERRE non quidem ordines maiores, sed ORDINES MINORES ac primam tonsuram suis subditis non solum regularibus, idest solemniter professis, sed etiam saecularibus. Pro subditis regularibus id traditur in cap. II, *De aetate*, etc... PRO SUBDITIS VERO SAECULARIBUS ID CONSTAT EX CAP. 3, DE PRIVILEGIIS, IN 6.º» (cap. «Abbates»). Obr. cit., vol. II, pág. 175. Cfr. también Manỳ, obra citada, págs. 128 y 131-132; *Revue des questions historiques*, a. 1885, t. 38, págs. 72-73.

ferir órdenes» «omnibus et singulis *canonicis*, presentibus et futuris, *professis eiusdem Monasterii*».

Se nos dirá tal vez que es el mismo Bonifacio IX el que menciona el Capítulo «Abbates», al revocar en la Constitución «Apostolice sedis» el privilegio de conferir órdenes concedido por la Bula «Sacre religionis». A lo cual respondemos, que la Constitución «Apostolice sedis», no sólo revoca la Bula «Sacre religionis», sino también la anterior «Exposcit» en que se concedían los pontificales con la facultad de dar la bendición solemne en términos opuestos al capítulo «Abbates», y el Sumo Pontífice, después de haber mencionado por orden cronológico ambas concesiones, enumera también por el mismo orden las Constituciones apostólicas que se oponían a dichas concesiones, del mismo modo que lo había hecho al otorgarlas, y así hace mención primero en especial del capítulo «Abbates», como lo había hecho en la primera Bula, y menciona luego sólo en general las Constituciones en contrario, como lo había hecho en la segunda (1).

Lo dicho bastaba para nuestro intento; pero la cuarta Bula (segundo de los documentos inéditos que publicamos) (2) viene de nuevo a confirmar lo que decíamos. Nueve años después de la Constitución «Apostolice sedis», Juan XXIII otorgó al Abad de Santa Osyth otra Bula en que le concedía de nuevo el uso de pontificales, PERO NO EL DE «CONFERIR LAS ÓRDENES»; pues bien, EN ESTA NUEVA BULA, en que se concedía la facultad de dar la bedición solemne con las mismas cláusulas que en la primera, HALLAMOS, AUN CON LAS MISMAS PALABRAS TEXTUALES, MENCIONADA DE NUEVO LA CONSTITUCIÓN «ABBATES».

Resulta pues claramente que la Constitución «Abbates» no se aduce por Bonifacio IX, sino para derogar lo que obstaría a la concesión de pontificales con la facultad de dar la bendición solemne en los términos allí expresados; por donde la dificultad, que se nos oponía, se cae por su base a la luz de los documentos nuevamente encontrados.

---

(1) Cfr. págs. 18-19.
(2) Cfr. pág. 116.

CONCLUSION

Si suponemos que la frase *conferre ordines, promovere ad ordines* de nuestra Bula, debe entenderse de administrar por sí mismo el sacramento del Orden, incluso el presbiterado, la historia se cubre de tinieblas densísimas, surgen por todas partes enigmas incomprensibles. Un Abad que solicita para sí un poder, cual ningún otro se había atrevido en lo pasado, ni se atrevió jamás en veinte siglos, ni a soñar siquiera, y esto sin aducir otra razón que aparezca, más que la observancia regular de su monasterio. Un Sumo Pontífice que procede contra la doctrina común, y tenida por cierta, de los teólogos, y contra la práctica de todos los Sumos Pontífices que le habían precedido y después le han sucedido, los cuales, ni aun en los casos de extrema necesidad, han concedido jamás lo que él concedería sin necesidad alguna. Un Obispo, que para obtener la revocación del privilegio, se calla sigilosamente la razón, por muchos títulos principalísima y decisiva, de la potestad de orden concedida a un simple presbítero, e insiste en la de jurisdicción y *sobre todo en el derecho de patronato*, QUE DE NINGÚN MODO PRUEBA QUE DEBA EL PATRONO ADMINISTRAR POR SÍ MISMO EL SACRAMENTO; un Obispo cuya protesta se confunde con las de los demás Obispos, que en todos tiempos han existido, contra el poder otorgado a los regulares de hacer ordenar sus súbditos independientemente del diocesano. Cinco siglos, finalmente, de actividad teológica y canonística, que no sólo desconocen por completo un privilegio tan extraordinario, sino que niegan indubitablemente aun la posibilidad legítima de su existencia.

Por el contrario, si al oir «ordenar», entendemos «ser causa de la ordenación, independientemente del Obispo diocesano», «poder hacer ordenar sus súbditos por cualquier Obispo», las sombras se disipan, los enigmas resuélvense por sí mismos a la luz de la historia. La petición del Abad viene como anillo al dedo al momento histórico en que se realiza; ya que entonces era precisamente el período álgido de semejantes peticiones, después que el Sumo Pontífice Clemente IV, al conceder este privilegio a los frailes Menores, había excitado el deseo de conseguirlo, y el mismo Bonifacio VIII, al proclamar, casi medio siglo más tarde, el derecho común, exceptuando a los que hubiesen especialmente obtenido privilegio de la Sede Apostólica, ha-

bía indicado la posibilidad de lograrlo, y no mucho antes de que, ya por concesión directa, ya por comunicación, pasara por fin a ser patrimonio común de todos los regulares. La concesión del Sumo Pontífice, enteramente al contrario que en la anterior hipótesis, está de lleno en harmonía con la doctrina y la práctica de la Iglesia. La protesta del Ordinario y aun la revocación de la Bula, corresponden con tanta exactitud a las reclamaciones de los Obispos y aun a las repetidas revocaciones del privilegio por la Santa Sede, que pueden justamente tomarse como un símbolo de aquella lucha pacífica y de elevados ideales, tan admirablemente descrita en su Bula *Impositi* por Benedicto XIV. Se explica, en fin, el silencio, cinco veces secular, de la teología y del derecho canónico, y la tesis tan firmemente por ambos defendida.

Apoyan, por lo demás, la significación moral de la palabra «ordenar», ya la naturaleza misma de la cuestión suscitada, en la cual SE SUPONÍA COMO DEL TODO INDUDABLE QUE LA CAUSA FÍSICA DEL RITO ORDENATORIO NO PODÍA SER SINO EL OBISPO, y se trataba tan sólo de la causa moral (como lo prueba con evidencia la historia de las ordenaciones de los religiosos), ya el uso cotidiano que hacemos de dicha palabra en el sentido de hacer ordenar, ya, como creemos haber suficientemente manifestado, aun el mismo uso jurídico de la misma.

He aquí la interpretación que nos parece puede probablemente darse a nuestra Bula, mientras no arrojen más poderosa luz sobre ella, o los nuevos hallazgos de los eruditos, o las nuevas observaciones de los doctos, que serán siempre recibidas con agradecimiento.

JOAQUÍN PUIG DE LA BELLACASA.

EL DECRETO DE EUGENIO IV

PARA LOS ARMENIOS, Y EL SACRAMENTO DEL ORDEN

El día 6 de julio de 1439 el Papa Eugenio IV publicaba solemnemente en la Catedral de Florencia, el Decreto de unión con los griegos, contenido en la Bula *Laetentur coeli*. Poco después, cuando aun no habían salido los griegos de esta ciudad, llegaron los legados enviados por los armenios con el fin de concertar también la unión con los latinos. Rogaron aquéllos al Emperador griego Juan VII, el Paleólogo, que se interesase por su comisión. No accedió el monarca, mas con tanto acierto se llevaron las negociaciones, que el 22 de noviembre de este mismo año se pudo leer en sesión solemne el Decreto *Exultate Deo*, que consagraba la unión con los armenios (1). En el preámbulo del Decreto para los armenios, dice Eugenio IV que su intento ha sido presentar un breve compendio de fe ortodoxa (2). Este compendio contiene ocho partes bien definidas: 1.ª El símbolo Niceno-Constantinopolitano. 2.ª La Definición dogmática del IV Concilio ecuménico de Calcedonia, relativa a las dos naturalezas de Cristo. 3.ª El Decreto del VI Concilio universal, tercero de Constantinopla, acerca de la existencia de dos voluntades y operaciones de Cristo. 4.ª El precepto de acatar la doctrina del Papa San León, y de aceptar el Concilio de Calcedonia y demás Concilios celebrados bajo la autoridad del Pontífice romano. 5.ª Un formulario breve de la doctrina de los latinos, referente a los siete sacramentos. 6.ª El símbolo Atanasiano. 7.ª El Decreto de unión con los griegos, *Laetentur coeli*. 8.ª Un Decreto disciplinar acerca de varias fiestas. Finalmente, concluye la Bula de Eugenio IV con estas palabras:

«Hoc saluberrimum synodale Decretum cum omnibus suis capitulis, declarationibus, definitionibus, traditionibus, praeceptis et statutis omnemque doctrinam in ipso descriptam, necnon quidquid tenet

---

(1) Raynaldi, *Annal. eccles.*, ad ann. 1439, n. 13-16.

(2) *Bullarium romanum*, edic. de Turín, t. V, Eugenio IV, XXIII, § 4.

et docet sancta Sedes Apostolica et Romana Ecclesia cum omni devotione et obedientia acceptant, suscipiunt et amplectuntur.»

Acerca del valor disciplinar de la parte 8.ª y del carácter dogmático de las partes 1.ª, 2.ª, 3.ª, 4.ª, 6.ª y 7.ª de la Bula *Exultate Deo*, nunca se ha suscitado controversia alguna entre los teólogos. No así acerca del valor de la parte 5.ª Hablando del sacramento del Orden, dice así:

«Sextum sacramentum est Ordinis, cuius materia est illud, per cuius traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri Evangeliorum dationem. Subdiaconatus vero per calicis vacui, cum patena vacua superposita traditionem: et similiter de aliis, per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem. Forma sacerdotii talis est. Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et sic de aliorum ordinum formis, prout in *Pontificali Romano* late continetur...»

En estas palabras claramente se coloca la materia de todo orden en la entrega de los instrumentos, y la forma en las palabras que la acompañan. Esto no obstante, es indudable que siempre ha habido en la Iglesia teólogos que han opinado ser la única materia esencial del sacramento del Orden la imposición de las manos, y la forma las palabras que la determinan. De ahí que siempre también haya habido gran discrepancia entre los teólogos en la interpretación de la parte del Decreto para los armenios que trata de los sacramentos.

Algunos pretenden que Eugenio IV dió una declaración doctrinal. De éstos unos, observando que en manera alguna el Papa usó de su magisterio extraordinario hablando *ex cathedra*, apoyándose en su infalibilidad, al tratar de los sacramentos, sino de su magisterio ordinario, el cual no es infalible, dicen que Eugenio IV erró en esta parte del Decreto. Tal es la sentencia del Cardenal Van Rossum (1) y del P. Straub, S. J. (2). Otros, concordando sólo en parte con éstos, creen que hay en las palabras del Papa una declaración doctrinal cuya verdad es innegable, de lo cual concluyen que la Iglesia ha cambiado la materia de este sacramento. Estos, con todo, luego se

---

(1) *De essentia Sacramenti Ordinis*, p. 155-187, Friburgo, 1914.

(2) *De Ecclesia Christi*, II, p. 462, 463, Inspruck, 1912,

subdividen, pues unos, como el Cardenal Billot (1) y el P. de Guibert, S. J. (2), admiten además como materia esencial del sacramento del Orden la imposición de las manos, al par que otros, como el P. Galtier, S. J. (3), y el P. Hugón, O. P. (4), opinan que el cambio es total; de suerte que no hay más materia esencial en el Orden que la entrega de los instrumentos. Otros teólogos, por el contrario, en nuestros días muchos más en número, juzgan que el Decreto para los armenios, en su parte sacramental, no es más que una instrucción acerca de la doctrina más común en la Iglesia concerniente a los sacramentos, sin declaración alguna doctrinal del Pontífice romano. Disienten con todo los pareceres al determinar si la instrucción trata de la materia de los sacramentos de una manera genérica, es decir, prescindiendo de si es esencial o ritual (Gasparri) (5), o es una exposición de la doctrina teológica sacramental (Many) (6); si la materia de que habla Eugenio IV, en el sacramento del Orden precisamente, es para él accesoria (Benedicto XIV), (7), Pesch, S. J. (8), Tanquerey (9), Sanda (10), etc.; o esencial (D'Alès, S. J.) (11). Vamos a examinar cada una de estas opiniones, procurando descubrir por qué parte está la mayor probabilidad.

I.—El Decreto de Eugenio IV para los armenios en la parte referente a los sacramentos, no es una declaración doctrinal.

Comenzando por los partidarios de una declaración doctrinal, ¿qué probabilidad tiene la opinión de los que ven en la instrucción sacramental del Decreto para los armenios no sólo un documento

---

(1) *De Ecclesiae Sacramentis*, II, thesis XXX, Roma, 1922.

(2) *Revue pratique d'Apologétique*, a. 1914, p. 211-226; *Bulletin de littérature ecclésiastique*, a. 1919, p. 81-95, 150-162, 195-215.

(3) *Dictionnaire de théologie catholique*, VII, a. 1923, art. *Imposition des mains*, col. 1.408-1.425.

(4) *Revue thomiste*, a. 1924, p. 481-487.

(5) *De sacra ordinatione*, II, p. 214, Paris, 1894.

(6) *De sacra ordinatione*, p. 495, Paris, 1905.

(7) *De synodo dioecesana*, l. 8, c. 10, n. 8.

(8) *Praelectiones dogmaticae*, VII, n. 628, Friburgo, 1920.

(9) *Synopsis theologiae dogmaticae*, III, n. 823, Tournay, 1922.

(10) *Synopsis theologiae dogmaticae*, II, p. 351, Friburgo, 1922.

(11) *Recherches de science religieuse*, a. 1919, p. 116-136; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, III, art. *Ordination*, col. 1.143-1.158.

dogmático declarativo, sino también la preconización de un cambio en la materia esencial del sacramento del Orden? Veámoslo. Algunos de sus patrocinadores (1) dan mucha importancia al consentimiento casi común de los teólogos durante los siglos XIII, XIV y XV en la sentencia de que la entrega de los instrumentos es materia esencial. Mas omitiendo el considerar que el tal consentimiento no era universal (2), es evidente que durante este período los teólogos se expresaron con mucha oscuridad y manifiesta inexactitud en esta doctrina (3). Además, unos pretendían que la entrega de los instrumentos era sólo materia parcial, requiriendo también la imposición de las manos (4), mientras que otros opinaban ser aquella la materia total; y aun algunos que veían en la imposición de las manos la única materia esencial, al hablar de la impresión del carácter lo atribuían a la entrega de los instrumentos (5). El mismo Santo Tomás no usó en este punto de aquella su genial claridad en aclarar y decidir las cuestiones, como lo demuestra el Cardenal Van Rossum (6).

Pero supongamos que en un momento dado hubiesen convenido casi todos los teólogos en creer que la materia esencial del sacramento del Orden es la entrega de los instrumentos. ¿Acaso por esto la imposición de las manos hubiera dejado de ser la materia esencial, como lo había sido durante doce siglos, para ceder su puesto a la entrega de los instrumentos? El P. de Guibert nos habla de una especie de infiltración de esta nueva doctrina, que va ganando terreno hasta prevalecer (7). Para dar fuerza a su razonamiento aduce como

---

(1) Galtier, l. c., col. 1.414; de Guibert, *Revue pratique d'apolog.*, a. 1914, p. 221 y 222.

(2) V. el paradigma de las diversas sentencias en D'Alès, *Diction. de la foi*, III, col. 1.146.

(3) Para muestra bastará un ejemplo. Abramos el *Mitrale sive de officiis ecclesiasticis summa* del obispo Sicardo de Cremona († 1215). Los capítulos II-IV del libro II presentan un *Ordo* conciso de la colación de los distintos Ordenes. Después de describir el rito del presbiterado dice: «stola igitur et casula, oleum calixque, patena simul, et haec verba: Accipe potestatem, etc., sunt huius sacramenti substantia; caetera praecedentia et subsequentia sunt solemnitatis.» (Migne, P. L. 213, 66). Y más abajo, después de recorrer el rito usado en la consagración de los obispos, advierte lo siguiente: «Igitur capitis et manuum unctio, pollicis confirmatio, baculi et annuli traditio, et eorum singularia verba sunt, ut puto, huius sacramenti substantia; caetera solemnitatis.» (Ibid. 69). Sin duda que ninguno de los defensores de la sentencia que estudiamos suscribiría a tales afirmaciones.

(4) Van Rossum, l. c. p. 28.

(5) Galtier, l. c.; de Guibert, l. c.

(6) l. c. p. 45-49.

(7) No asentimos a las siguientes palabras del P. de Guibert: «aucune difficulté à ad-

comparación el dogma de la Inmaculada Concepción, cuya doctrina apareció claramente dilucidada en el siglo XIX. Confesamos no entender la fuerza de tal comparación, pues el dogma de la Inmaculada, objetivamente o *quoad se*, tan de fe era en los principios de la Iglesia como ahora. Lo que faltaba era que lo fuese *quoad nos*, es decir, que viéramos claro que realmente se contiene este dogma en el depósito de la doctrina revelada. Mas los teólogos, ganando partidarios que sostuvieran ser la materia esencial del sacramento del orden la entrega de los instrumentos, no hicieron sino apartar la mente de los demás de un hecho inconcuso, a saber: que durante doce siglos la materia esencial del sacramento del orden fué para toda la Iglesia la imposición de las manos. Porque, ¿acaso cabe suponer seriamente que los teólogos tengan poder para hacer, ganando partidarios, que la virtud causativa de gracia pase de una parte a otra del rito sacramental? Por el contrario; estamos persuadidos de que si algunos teólogos en nuestros días, al observar la solemnidad con que actualmente se practica la unción de las manos de los nuevos sacerdotes en el rito de la Ordenación, enseñaran que la materia esencial del Presbiterado es la unción de las manos, y ganaran muchos partidarios hasta llegar a ser esta sentencia casi general; estamos persuadidos, lo repetimos, de que esta sentencia sería entonces tan falsa como ahora. Pues tanto la potestad de jurisdicción como la de orden las puso Cristo, no en manos de los fieles, sino de los que están al frente de la Iglesia.

El P. Galtier (1) supone que algo parecido debió de pasar con el sacramento de la Confirmación, cuya materia esencial fué, según algunos, p. e. el P. Hugón (2), la sola imposición de las manos, mien-

---

mettre cette part laissée à l'usage, à l'estimation commune du peuple fidèle pour déterminer sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique la valeur des éléments matériels réalisant à un moment donné certains des symboles efficaces institués par le Christ.» (*Revue pratique d'Apolog.*, p. 226). Sabemos que en la Iglesia se admite el derecho legal no escrito, introducido por el largo uso del pueblo cristiano, con algún consentimiento del competente legislador eclesiástico. (Wernz, *Jus Decretalium*, I, n. 187, I). No ignoramos que para esto basta el *consentimiento legal*, que consiste en que el legislador por ley general antecedente defina que las costumbres que tengan ciertos requisitos alcanzan fuerza de ley. (Wernz, l. c., n. 188). Mas ¿cuándo la Iglesia ha declarado que en la materia de los sacramentos admitirá una doctrina contraria a la suya tradicional, si aquélla logra prevalecer por algún tiempo, de suerte que *ipso facto* tenga fuerza de ley?

(1) l. c., col. 1.423.

(2) *Revue thomiste*, a. 1924, p. 487. Hoy día algunos teólogos se inclinan hacia esta opinión como más conforme con la historia. (V. Labauche, *Leçons de Théologie dogmatique*, t. III. 7.ª edic., p. 147-15e, París, 1923). Su argumentación no parece con todo perentoria.

tras que ahora el rito esencial es la unción. Mas transmitiendo (no lo concederemos sin pruebas convincentes) que la Iglesia haya cambiado la materia esencial del sacramento de la Confirmación, no puede negarse que desde el principio de la Iglesia los testimonios de la Tradición son decisivos en el sentido de que la unción es esencial, de suerte que los teólogos prueban la sacramentalidad de la Confirmación, demostrando el poder causativo de gracia que poseía aquella unción, que practicaban los obispos después del bautismo, ya en la antigua iglesia. Y el mismo Santo Tomás, viendo tan universalmente aplicada la unción en la administración de este sacramento, y creyendo existir una excepción en el tiempo Apostólico, acudió a la conocida solución de que los Apóstoles usaban de la sola imposición de las manos por privilegio, cuando el Espíritu Santo bajaba en forma sensible. Pero luego añade: *Utebantur tamen apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti, quando huiusmodi visibilia signa non exhibebantur* (1). Es más, como quiera que ya en la primitiva Iglesia se practicaban dos unciones distintas sobre los bautizados, una por mano de los simples sacerdotes, y otra en la frente, reservada a los obispos, declaró la Sede Apostólica explícitamente que esta unción, por la cual se daba el Espíritu Santo podían practicarla solamente los obispos, y apelaba, para fundar su declaración, a los Actos de los Apóstoles, en los cuales consta que solamente ellos daban el Espíritu Santo (2). Ningún teólogo, pues, ha podido dudar racionalmente de que la unción es esencial en el sacramento de la Confirmación.

Mas se dirá, por ventura, que tampoco ha faltado aquí una declaración de la Iglesia, atestiguando que la entrega de los instrumentos es materia esencial del sacramento del Orden. Tal es lo que nos enseña el Decreto para los armenios. Veamos si se puede sostener esta afirmación. Por de pronto sorprende que Eugenio IV haya ejercitado una potestad de la Iglesia tan discutida, sin dar la más mínima explicación, ni indicar siquiera que hacía uso de tal potestad. Y ¿cómo explicar que para cambiar la materia del Orden en la Iglesia occidental se dirigiera el Papa precisamente a una fracción de la Iglesia oriental, cuando en ella pretendía dejar la misma materia tradicional? Porque los defensores de esta sentencia reconocen que para la Igle-

---

(1) 3 p. q. 72, a. 2, ad 1.

(2) Innocentius I, *Epist. 25 ad Decentium Episc. Eugubinum*, 19 Martii 416.

sia oriental nunca ha habido otra materia esencial del sacramento del Orden que la imposición de las manos. ¿Cómo resolver el enigma de que Eugenio IV no haya dado cuenta de tal determinación a la Iglesia latina, y aun haya dejado enterrada en el olvido tal disposición, hasta que un siglo más tarde Ruardo Tapper († 1559) descubrió y divulgó este Decreto? Y ¿qué conclusión sacaron los teólogos al descubrir este documento? ¿Que realmente Eugenio IV había cambiado la materia esencial del Orden para la Iglesia occidental? Nada de eso. Ni siquiera sospecharon tal cosa. Según confesión del mismo P. de Guibert «este punto de la diferencia entre el rito oriental y el rito latino, para la colación del presbiterado, no parece haber sido descubierto claramente por los teólogos antes del siglo XVII» (1). ¿Puede, pues, admitirse que un acto de tanta trascendencia, como es el cambiar la materia esencial de un sacramento para la Iglesia latina, haya pasado inadvertido durante varios siglos?

Tal vez se dirá que Eugenio IV, y aun el Concilio de Florencia, acomodándose al sentir casi común de los teólogos, de que la materia del Orden era la entrega de los instrumentos, consagró esta sentencia, con lo cual cambió, sin advertirlo, la materia del sacramento del Orden para la Iglesia latina. Mas preguntamos, si cambió la materia *sin advertirlo*, ¿por qué no la cambió para la Iglesia oriental? Pues este Decreto exclusivamente se dirigía a una parte de la Iglesia de Oriente. Y además, ¿puede admitirse que un Papa y un Concilio ecuménico usen de una potestad que tanto se acerca a la de Cristo de instituir los sacramentos, de una manera irracional, inconsciente y sin darse cuenta? ¿Acaso si esto se afirma no habrá que admitir igualmente que tal vez algún Papa o algún Concilio ecuménico habrá usado de su infalibilidad definiendo algún dogma, sin advertirlo? Pues al fin y al cabo esta infalibilidad es un dogma de fe, mientras que aquella potestad de la Iglesia en la materia esencial de los sacramentos es muy discutida. Y si, aun a sabiendas los Romanos Pontífices, irán con mucho tiento en usar de una potestad que no saben cierto si la poseen, mucho más hay que arrojar la idea de que usaran de tal potestad cuando ni siquiera pensaron en ella.

Pero supongamos que permanece alguna duda aún acerca de si cambió o no el Concilio de Florencia la materia esencial del sacra-

---

(1) *Revue pratique d'Apologétique*, a. 1914, p. 217, nota 2.ª

mento del Orden. Parece que quien nos sacará de toda perplejidad será el Concilio de Trento, que vino después de él y tuvo que dejar bien asentada y definida la doctrina de los sacramentos contra los protestantes; pues sabido es que éstos negaban el sacramento del Orden. Mas he aquí que en los cánones y en los capítulos del Concilio de Trento ninguna mención se hace de tal cambio operado por el Concilio de Florencia en la materia esencial del sacramento del Orden. Más aún; ni siquiera se afirma por algún lado que la tal materia es la entrega de los instrumentos. Cabalmente todo lo contrario insinúan sus palabras. Así el Concilio de Trento, s. 23, c. 4, al fin, declara que su intento es: «Christi fideles *de sacramento ordinis docere*... ut omnes adiuvante Christo fidei regula utentes in tot errorum tenebris catholicam veritatem facilius agnoscere et tenere possint». Y esto no obstante, varias veces atribuye el efecto del sacramento del Orden no precisamente a la entrega de los instrumentos, sino a la imposición de las manos. Así en la s. 14, tratando de la Extremaunción (c. 3), dice que los ministros de la misma son los obispos o los sacerdotes por ellos ordenados por la imposición de las manos *(per impositionem manuum presbyterii)*. En la s. 23, c. 2, declara que «non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacrae litterae apertam mentionem faciunt, et quae maxime in illorum ordinatione attendenda sunt gravissimis verbis docent». Mas es evidente que las Sagradas Escrituras no otra materia asignan para el Orden que la imposición de las manos.

No pretendemos probar que en estos lugares ha declarado el Concilio de Trento que la imposición de las manos es la materia esencial del sacramento del Orden. Nos contentamos con sacar la consecuencia de que *indica* el Concilio ser ésta realmente la materia esencial, pues es un hecho que no se echan de ver tales indicaciones respecto de la entrega de los instrumentos. Y es evidente que si hubiese reconocido un cambio de materia esencial, formulado por el Concilio de Florencia, no sólo hubiese tenido que indicarlo, sino aun de nuevo declararlo, ya que tanto caso hizo del Decreto para los armenios, como lo demuestra el P. de Guibert (1). Y no sólo no indicó tal cosa, pero aun sus mismas palabras excluyen tal suposición. Pues en la s. 21, c. 2, dice: «declarat [sancta Synodus] hanc potestatem per-

(1) *Bulletin de littérature ecclésiastique*, a. 1919, p. 86-88.

petuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, *salva illorum substantia*, ea statueret et mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum et locorum varietate magis expedire iudicaret». Mucho se discute actualmente en las revistas el sentido exacto de aquellas palabras *salva illorum substantia* (1); pero lo que no se discute, porque nadie lo puede negar, es que, si un siglo antes un Concilio ecuménico hubiese cambiado la materia esencial del sacramento del Orden, convenía que el de Trento diese alguna aclaración a aquellas palabras, para no lanzar al mundo un enigma de difícil explicación, o por lo menos, si no hubiese querido darla, era su deber no omitir la prudencia de suprimirlas.

A decir verdad no se satisface uno con estas insinuaciones, que en algunas ocasiones hizo el Concilio de Trento, de la sentencia que proclama ser la imposición de las manos la materia esencial del sacramento del Orden. Desea uno saber qué opinaron acerca de esta cuestión los teólogos y los Padres del Concilio en la sesión 23, en la que se discutió lo perteneciente al sacramento del Orden. Por fortuna es actualmente fácil hacer esta investigación por haber publicado recientemente Esteban Ehses las actas de este Concilio que siguieron a la sesión sexta de Pío IV (del Concilio la 22), y las de la séptima (del Concilio la 23), celebrada el 15 de julio de 1563 (2). Su examen nos persuadirá de que jamás los Padres del Concilio sospecharon un cambio de materia esencial del sacramento del Orden obrado por el Concilio de Florencia.

En dicho tomo encontramos primeramente los siete artículos presentados al examen de los teólogos «an haeretici sint aut erronei vel schismatici vel scandalosi et a synodo damnandi» (p. 5). Con ocasión de discutir estos artículos expusieron los teólogos distintos puntos de doctrina teológica acerca del sacramento del Orden. Desde luego se echa de ver la diversidad de opiniones en el punto concreto de la materia esencial. Diego de Paiva advierte: «si per manus impositionem datur haec potestas, ut *Act. Ap.* docetur, datur et gratia» (p. 9).

---

(1) Lennerz, S. J., *Gregorianum*, a. 1922, p. 385-419; 524-557; Umberg, S. J., *Zeitschrift für Katholische Theologie*, a. 1924, p. 161-195; D'Alès, S. J., *Ephemerides theologiae lovanienses*, a. 1924, p. 497-504.

(2) *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum Nova Collectio. Tomus nonus.* Actorum Pars sexta complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem Concilii. Collegit, edidit, illustravit Stephanus Ehses. Friburgi Brisgoviae, 1924.

Disiente Antonio Bautista de Brugnolo, O. M. C., quien parece admitir una doble materia: «cum ordinatur sacerdos, datur potestas conficiendi absque impositione manuum, sed per traditionem calicis patenae, etc., per manus autem impositionem datur facultas absolvendi, etc.» (p. 13, 14). En cambio Adrián Valentici, O. P. (Hadrianus Venetus) da más importancia a la unción, y concede sólo un papel secundario a la entrega de los instrumentos: «ubi datur sacerdotium per impositionem manuum et unctionem, ibi est verum sacerdotium» (página 18). Mas su compañero en religión, el español Juan Gallo, O. P. (Joannes Gaglio), hablando del diaconado opina que: «apostoli ordinaverunt diaconos per impositionem manus, ecclesia autem per traditionem libri Evangelii» (p. 25). Cristóbal de Santirso o de Sanctotis, O. S. A. (Christophorus Castellanus), es del mismo parecer que Adrián Valentici; para él es esencial la imposición de las manos y la unción; pero en la explicación de su voto se dice al final: «Ad argumenta adversariorum cum dicunt, in concilio Florentino non fieri mentionem impositionis manuum, respondit, concilium Carthaginense 4 de eis statuisse, quod concilium Florentinum praesuponit; *sed addit, quod ultra requiritur*» (p. 34). Estas últimas palabras, que subrayamos, son las únicas que hemos hallado que pueden hacer alusión a una declaración hecha por el Concilio de Florencia de que se requiere además esencialmente la entrega de los instrumentos en el Orden. Esta interpretación no es evidente, pues las palabras *quod ultra requiritur* pueden referirse igualmente a la validez que a la licitud. Mas, aun concediendo que se refieren a la validez, se verá luego cuán poca resonancia tuvieron estas palabras en el Concilio de Trento. Desde luego otro teólogo, también de la Orden de S. Agustín, Adamancio de Florencia, O. S. A., que rechazó la idea de que la imposición de las manos sea la materia de este sacramento, exigiendo como esenciales la unción y la entrega de los instrumentos; ninguna mención hace del Concilio de Florencia (p. 35).

Acabada esta discusión, el día 13 de octubre de 1562 fueron sometidos al examen de los Padres la doctrina y los cánones del sacramento del Orden. En la doctrina se decía: «cum ex Scripturae testimonio et ecclesiastica traditione satis perspicuum sit, ordinem externo signo sensibili administrari», sin especificar de este signo más que la unción: «deinceps sancta ecclesia... in ordinum collatione solemnibus caeremoniis usa est atque inter eas sacram unctionem religiose

semper servavit» (p. 39). En ninguna parte se hace la más mínima indicación de que el Concilio de Florencia haya cambiado la materia del sacramento del Orden. Del 13 al 20 de octubre siguió la discusión de los Padres. En los votos que emitieron algunos manifestaron su parecer en este punto concreto de la materia del sacramento del Orden. Al arzobispo de Braga, Bartolomé de los Mártires, O. P., le disgusta que en la doctrina se omita el hacer mención de lo esencial, a saber, de la materia y forma de este sacramento, y también que citando la carta de S. Pablo a Timoteo «innuitur quod impositio manuum sit caeremonia substantialis et necessaria in ordinis collatione, quod est contra B. Thomam expresse dicentem, quod in impositione manuum non datur character sacerdotalis» (p. 60). El arzobispo auxiliar de Corfú, Antonio Caucus, desea que se exprese categóricamente: «sacram unctionem ex apostolorum traditione» (p. 63). Como quiera que la doctrina, para manifestar que Cristo usó de signos sensibles en la administración de este sacramento, recordaba que en la última cena entregó el cáliz a los Apóstoles, y que después de la resurrección sopló sobre ellos; el obispo de Segovia, Martín Pérez de Ayala, rechazó, como lo había rechazado también el arzobispo de Braga, que la tal entrega del cáliz fuese símbolo de ordenación sacerdotal, por varias razones que en su voto expone. Luego añade: «Nec vidi unquam apud antiquos sanctos et doctores (modernam doctrinam excipio), ordinem presbyteratus conferri per traditionem calicis huiusmodi solum, sed manuum impositionem praecipuam caeremoniam ordinis reputari ab eis, id quod sonant sacrae Litterae et concilium Carthaginense 4 subindicat» (p. 75). De los siguientes obispos, el de Módena, Egidio Foscarari, O. P., parece rechazar la idea de que la imposición de las manos sea la materia esencial; mas tampoco dice cuál cree ser ésta. Niega que la entrega del cáliz en la última cena fuera para ordenar a los Apóstoles, y quiere que en la doctrina se declare que la Iglesia usa de las ceremonias que recibió de la Tradición (p. 79). Solamente un obispo, el de Orense, Francisco Blanco, se atrevió a decir explícitamente que la entrega del cáliz con vino es la materia esencial del sacerdocio: «aliquae earum (caeremoniarum) simpliciter requiruntur, quia sunt de essentia sacramenti, sicut traditio calicis cum vino in ordinatione sacerdotis; alia vero sunt quae requiruntur sola ecclesiae ordinatione, sicut sacra unctio» (p. 87). Es de notar que el obispo de Città di Castello, Constan-

tino Bonellus, pidió que se notase que la Iglesia usa de las mismas ceremonias que los Apóstoles: «in ordinum collatione eisdem signis externis usa est» (p. 92, 93). Ni una sola vez hacen los Padres la más mínima insinuación de que el Concilio de Florencia haya cambiado la materia esencial del sacramento del Orden.

Acabada la anterior discusión fué presentado a los Padres un esquema de la doctrina y cánones reformados, según los votos precedentes. El día 3 de noviembre tenían que comenzar a exponer su parecer. Si examinamos por un momento la doctrina veremos que está ya dividida en capítulos, y se han suprimido las palabras que hacían referencia al modo cómo Cristo y los Apóstoles ordenaban, y también aquella cláusula «inter eas (caeremonias) sacram unctionem religiose semper servavit»; así como la apelación a textos de las Sagradas Escrituras. En el cap. 3, aparece sólo esta breve expresión: «In eo (Ordine) enim praecipua sensibilia signa sunt materia et forma quibus ecclesia catholica a Spiritu Sancto recta, ad invisibilem gratiam significandam et conferendam uti consuevit». En dos Ordenes con todo se quiso hacer una excepción, poniendo algo más explícito, pues el cap. 2 dice entre otras cosas: «Nam infra sacerdotium et de diaconis sacrae Litterae apertam mentionem faciunt, et, quae maxime in illorum ordinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent» (página 106). Comenzó pues la discusión. No parece debió de parecer despreciable el voto del obispo de Segovia cuando los legados encargaron al General de la Compañía de Jesús, Diego Laynez, que presentase un extracto de él. En dicho sumario se dice pues: «In 4 cap... Cuperem etiam ut fieret mentio de caeremonia impositionis manuum, quae est potissima et substantialis in hoc sacramento, quod manuum impositio vocabatur» (p. 139). Asintió a estas palabras el obispo de París, Eustaquio del Bellay, diciendo: «In 3. et 4. (cap.) placent notationes Granatensis et Segoviensis de gratia quae confertur, et de impositione manus fiat mentio» (p. 142).

El 8 de noviembre el obispo de Módena habló, en nombre de la Comisión encargada de la redacción de la doctrina y cánones, para responder a las censuras de los Padres. De su discurso entresacamos estas palabras: «In 4. (cap.) quod petatur fieri mentionem de impositione manuum, id non est factum, cum sit maxima difficultas, in qua classe sit ponenda, cum concilium Florentinum ponat eam inter essentialia, Africanum inter accidentalia» (p. 146). Con razón advierte en

la nota (y por cierto en ella hay una errata corregida al final del tomo), que el Concilio IV de Cartago apócrifo, o mejor los *Statuta ecclesiae antiqua*, llaman esencial a la imposición de las manos, mientras que el Concilio de Florencia no la menciona, contentándose con advertir que se observe lo que se contiene en el Pontifical Romano (1). Merecen notarse en el voto que, el 19 del mismo mes, emitió el obispo de Orense las palabras siguientes: «Doctrina reformetur iuxta censuras patrum, praesertim granatensis et segoviensis et auctoritates reponantur, praesertim quod gratia conferatur per illa verba: *Accipe Spiritum Sanctum*, etc.» (p. 155). Por donde podrá colegirse que mudó de sentencia en cuanto a la materia esencial, si bien creyó ser ésta precisamente la última imposición de las manos.

El día 4 de diciembre habló en la Congregación general el cardenal Carlos de Lorena, arzobispo de Reims. De su voto nos refiere entre otras cosas lo siguiente la narración del cronista: «Protulitque novam formam, ut addatur *manus impositio cum legitima successione*. Nam per manuum impositionem semper gratia collata est... necessariumque esse, ut addatur *ex legitima succesione*, comprobavit. Nam legitima successio in ordine a temporibus apostolorum usque ad nostra tempora ex nullo magis comprobatur, quam ex manuum impositione, dum hic, me ordinando, mihi imposuit manum et illi alius, et sic procedendo ulterius usque ad tempora apostolorum» (p. 207). No debieron de parecer mal estas palabras, por cuanto no arrancaron protesta alguna; antes al contrario dos días más tarde el obispo de Vence, Luis de Bueil, pedía que se citaran las palabras de S. Pablo que mencionan la imposición de las manos (1 Tim. 5, 22; 4, 14; 2 Tim. 1, 6), si bien deseaba también que se notase ser también materia la sagrada unción (p. 241). El día 9 de diciembre terminó la discusión de los Padres. Por entonces fué reformada de nuevo la doctrina en presencia del cardenal Seripando, por los obispos de Otranto, de Regio y de Lanciano. En el capítulo 3 se decía: «Cuius etiam sacramenti (Ordinis) illa praecipua signa sunt: manuum impositio, insufflatio, unctio, vasorum ac aliarum rerum, quae ad ministerium eius pertinent, por-

(1) Claro está que si Foscarari creía que el Concilio de Florencia tenía por materia esencial la imposición de las manos, estaba muy lejos de barruntar que hubiera establecido dicho Concilio un cambio esencial en la materia del sacramento del Orden, de suerte que en adelante la imposición de las manos no hubiera de desempeñar sino un papel secundario.

rectio» (p. 227). No difería en esta parte, sino en el orden de las palabras, la doctrina en la cual quedaron de acuerdo los diputados de la comisión, en presencia también del cardenal Seripando, el día 11 de enero: «Signa vero haec sunt: vasorum, librorum et aliarum rerum, quae ad cuiusque ordinis ministerium pertinent, porrectio, manuum impositio, insufflatio, unctio» (p. 229).

El 13 de enero llegaron a Trento las censuras de Roma a la doctrina y cánones enviados el 6 de diciembre, y según ellas se procedió a la reforma. El cap. 3 quedó así: «Cuius etiam sacramenti illa praecipua signa sunt: manuum impositio, insufflatio, unctio, vasorum, librorum et aliarum rerum, quae ad ministerium eius pertinent, porrectio et contactus» (p. 233). No satisfizo del todo esta redacción, y otra vez tuvo que reunirse, bajo la presidencia de Seripando, la comisión del Concilio para retocarla, hasta que al fin los diputados convinieron en una nueva forma el 31 de enero. De ella nos interesan las siguientes palabras: Verba autem et signa ea sunt, quibus catholica ecclesia in uniuscuiusque ordinis collatione, additis praeterea sacris et solemnibus caeremoniis utitur» (p. 238). Todavía se reunieron los obispos de Otranto, Regio y Laciano para redactar otra forma de doctrina semejante a las anteriores. Lo cierto es que el Concilio optó por suprimir aquel párrafo del final del capítulo 3, que hacía referencia a la materia del sacramento del Orden, de suerte que en la redacción definitiva de la doctrina y cánones aprobada solemnemente el 15 de julio, en la sesión séptima (propiamente la 23), se dejó así el capítulo 3: Cum Scripturae testimonio, apostolica traditione et patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri: dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae ecclesiae sacramentis. Inquit enim Apostolus: *Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis et sobrietatis*» (p. 620, 621). En cambio en el capítulo 2 conservó el Concilio las siguientes palabras que habían permanecido casi intactas en todas las mudanzas en la redacción de la doctrina, desde la reforma del 3 de noviembre, y que evidentemente insinúan la sentencia de que la imposición de las manos es la materia del sacramento del Orden: «Nam non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacrae Litterae apertam mentionem faciunt et, *quae maxime in illorum or-*

dinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent» (p. 620) (1).

De todo lo dicho acerca de esta discusión de los teólogos y los Padres de Trento sobre la materia del sacramento del Orden, dos consecuencias resaltan con toda evidencia:

1.ª El Concilio no quiso declarar explícitamente cuál entendía ser la materia esencial del sacramento del Orden, pero en cambio insinuó la sentencia de que la imposición de las manos es la materia esencial.

2.ª No sólo el Concilio, pero aun todos y cada uno de los *Padres* estaban muy lejos de barruntar que el Concilio de Florencia hubiese establecido el más mínimo cambio en la materia esencial de este Sacramento, pues en ninguno de ellos se ve la más mínima insinuación de tal cambio.

Una objeción se nos presentará tal vez contra las anteriores consideraciones acerca del Concilio de Trento. Y es que el Catecismo del Concilio de Trento expone claramente la doctrina de que la entrega de los instrumentos es la materia esencial del sacramento del Orden. En efecto: en 1566, durante el pontificado de Pío V, se publicó en Roma el Catecismo *ad parochos*, cuya composición habían dejado encomendada al Papa los Padres de Trento en la última sesión. Ahora bien; en la p. 2.ª, c. 7, n. 10 se lee: «Episcopus ei calicem cum vino, et aqua, et patenam cum pane porrigens, qui sacerdos ordinatur, inquit, *Accipe potestatem offerendi Sacrificium*, etc. quibus verbis semper docuit Ecclesia, dum materia exhibetur, potestatem consecrandae Eucharistiae charactere animo impresso tradi, cui gratia adjuncta sit ad illud munus rite et legitime obeundum.» En estas palabras se dice que la forma de la ordenación sacerdotal son aquellas palabras *Accipe potestatem offerendi sacrificium*, etc., y la materia es la entrega de los instrumentos. No vamos a discutir el sentido obvio de estas palabras, por más que tal vez no son tan claras al cotejarlas con otras del mismo Catecismo. Así en el n. 24 dice: «Externum vero sacerdotium non omnium fidelium multitudini, sed certis hominibus convenit, qui legitima manuum impositione, solemnibusque sanctae Ecclesiae caeremoniis instituti, et Deo consecrati, ad aliquod proprium sacrumque ministerium adscribuntur». Solamente queremos hacer tres observaciones:

1.ª Que el Catecismo romano no fué compuesto por el Concilio

(1) Aquí subrayamos las palabras del texto para llamar sobre ellas la atención

de Trento, sino por teólogos, terminado ya dicho Concilio, y por lo tanto su contenido no son palabras de una corporación dotada de infalibilidad.

2.ª Que las palabras expuestas en la objeción contienen una falsedad histórica manifiesta, pues es hoy día evidentemente falso que la *Iglesia siempre haya enseñado*, «semper docuit Ecclesia», que las palabras citadas sean la forma de la ordenación, y que al entregar los instrumentos se confiere la potestad al ordenado. Pues, como lo demostró el cardenal Van Rossum, este rito se introdujo en el siglo X (1).

3.ª Que es verdaderamente increíble que el Decreto de Eugenio IV un siglo antes cambiara la materia esencial del Orden, y tanta ignorancia hubiera de este acto en la Iglesia que los principales teólogos aun no se hubieran dado cuenta de ello, pues creían que este rito procedía de los Apóstoles, ya que prosigue así el Catecismo romano: «Quod Apostolus his verbis declarat: *Admoneo te ut resuscites gratiam Dei quae est in te per impositionem manuum mearum*, etcétera...» (2). La explicación obvia es la siguente. Se había introducido el rito de la entrega de los instrumentos, como meramente explicativo de la potestad conferida por el sacramento del Orden; poco a poco los teólogos comenzaron a creer que por su mayor expresión era esencial; vieron apoyada su sentencia por las palabras de Eugenio IV, y como no poseían como ahora los medios de investigar los ritos practicados en las distintas iglesias en el transcurso de los siglos, llegaron a creer que realmente era esta la materia esencial preceptuada por los Apóstoles. Mas no faltaron quienes opinaban lo contrario, y aun varios teólogos y Padres de Trento, como los hemos visto más arriba.

(*Concluirá.*)

MANUEL QUERA.

---

(1) *De essen. Sacr. ord.*, p. 135-144.

(2) l. c., n. 10.

Los justos de la última generación. [1]

¿MORIRAN, O NO MORIRAN?

Pocos pasajes del Apóstol despiertan tanto la curiosidad del intérprete, como los contenidos en la 1 Thess. 4, 17, 2 Cor. 5, 1-9, y 1 Cor. 15, 51, en cuya discusión nos detendremos un tanto. Si la lección de la Vulgata de este último pasaje fuese la misma que la del texto griego en sus mejores manuscritos, probablemente nunca hubiera habido discusión en este punto.

Todos estarían conformes en afirmar que los justos de la última generación, cuando sorprenda al mundo la venida triunfal de Jesucristo en calidad de *Juez de vivos y muertos*, no habrán de morir, sino que, sin separarse un solo momento el alma de sus cuerpos, serán transformados, *ut corpus ab anima non deseratur, sed anima habitante in corpore, fiat inclytum quod antea inglorium fuit* (Hieron. ad Marcell. ep. 59, 3); y que sin ser despojados del cuerpo (nuestra actual *vestidura)*, serán *sobrevestidos* del ropaje espléndido de la gloria (2 Cor. 5, 1-5).

Pero la discordia nace de la lectura de la Vulgata en la 1 Cor. 15, 51: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*. Si todos hemos de resucitar, es evidente que todos hemos de morir. Y al contraponerse este *todos hemos de resucitar,* al *no todos hemos de ser transformados*, se da todavía más intensidad por esta oposición y cambio de fortuna al primer miembro *todos*, pareciendo excluír la totalidad *moral*, y entendiéndola *absoluta*. *Todos* hemos de morir y resucitar, pero *no todos* hemos de ser transformados.

En cambio, leyendo como los mejores manuscritos griegos, *No todos hemos de morir, sino que todos hemos de ser transformados*

---

(1) El presente artículo, dormido entre mis papeles desde hace más de dos años, despierta de su letargo, al salir a luz el tercer tomo de la magnífica obra del *R. P. Blas Beraza: De Deo elevante, de peccato originali, de novissimis*, en la cual se defiende esta tesis: *Valde probabile est, homines in fine mundi viventes non esse morituros.*

(hablando como habla el Apóstol *tan sólo de los justos*), la sentencia es la misma que la que parece más obvia y literal en la epístola a los Tesalonicenses.

¿Será lícito sostener esta segunda opinión? Nadie lo puede poner en duda, porque así lo autoriza la Iglesia. Esto ante todo. En segundo lugar y supuesto lo anterior, es más conforme a la tradición patrística oriental, y aun probablemente occidental, que San Pablo afirma que los justos de la última generación no han de morir. Lo tercero, el contexto del pasaje y la comparación con los demás ya citados reclaman la lectura: *No todos moriremos.*

Y antes de comenzar este trabajo, juzgamos que nadie habrá tan escrupuloso que no se tranquilice, al ver que el mismo ilustre L. Cl. Fillion (1), tan conocido por sus estudios bíblicos y por su adhesión al sentido tradicional, después de traducir en el texto de su Biblia las palabras de la Vulgata: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*, dice en una de sus eruditas notas que sirven de comentario: «El texto griego presenta en este pasaje tres lecciones no poco divergentes.

1. La que ha seguido la Vulgata, y que no tiene en su favor sino un solo manuscrito griego de algún valor: πάντες μὲν ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα. *Todos resucitaremos, pero no todos seremos transformados.*

2. Esta variante, que se encuentra en muchos manuscritos griegos muy antiguos, en la versión armenia, etc. πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα. *Todos* **dormiremos** (es a saber, moriremos), *mas no todos seremos transformados.*

3. La siguiente, que es, con mucho, la más común entre los manuscritos griegos, y a la cual responden las versiones siriacas, copta, gótica, etc., todos los Padres griegos, San Jerónimo (este sabio doctor afirma haberla hallado en numerosos manuscritos latinos), etc., πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα. *No dormiremos* (moriremos) *todos, pero todos seremos transformados.* Las dos primeras lecciones presentan en el fondo el mismo sentido, porque su diversidad es más aparente que real. Según ellas, todos los hombres morirán y resucitarán, mas no todos serán transformados. Esto significa que la resurrección será general, sin distinción de buenos y malos, pero que no todos tendrán parte en la transfiguración gloriosa, que se describe más arriba (vv. 42 y ss.), toda vez que ella estará reservada tan sólo a los justos.

La tercera lección atestigua, por lo contrario, que no todos los hombres morirán, y por consiguiente no todos resucitarán en el sentido propio de esta palabra, sino que tendrán todos una transformación en su ser físico.

Si se examinan estas lecciones con relación a sus garantías externas, es cosa cierta, que la tercera es con mucho la más probable. Y lo es asimismo, desde el punto de vista del sentido, tal como lo determina el contexto. En efecto, por una parte, con toda la demostración que precede, San Pablo no ha hablado directamente sino de la resurrección de los justos, y de ninguna manera de la de los pecadores; ¿cómo pues, según eso, había de aparecer en la escena de súbito esta última? ¿Cómo, asimismo, podría él sin más

(1) Véase, sobre todo, *Cornely* en todos los pasajes citados; Prat, *La Théologie de Saint Paul; Crampon* en su Biblia extensa y en el Compendio, y otros muchos autores de reconocida competencia, que no citamos, por atenernos más a algunos puntos fundamentales.

ni más, en los dos versículos que se siguen (vv. 51 y 52), contarse entre los que serán transformados y los que no lo serán? Además qué *misterio* hay en el hecho mismo de la resurrección, tan claramente anunciado por Jesucristo en persona (Cf. c. 5, 28 29, etc.) para que el Apóstol la anuncie con las frases enfáticas: «He aquí que os notifico un misterio. Todos resucitaremos»?

Por el contrario, todo es claro y simple, conforme a la tercera lección. El Apóstol se traslada con el pensamiento al fin del mundo. La venida de Cristo será tan repentina, que un número considerable de justos vivirá todavía en este momento. ¿Qué ha de ser de ellos, ya que no es posible entrar en la vida gloriosa con un cuerpo corruptible? San Pablo lo predice aquí, como una cosa muy misteriosa en verdad, como ya antes lo había escrito, 1 Thess. 5, 14 ss.: Estos justos no morirán de una manera propiamente dicha (no todos moriremos), sino que habrá para ellos una transformación por extremo rápida, que equivaldrá a la resurrección. (Todos seremos transformados.) Salta a los ojos que esta interpretación se armoniza con el contexto, así como la otra se desvía de él. Compárese asimismo 2 Cor. 5, 1 y ss.

Está, pues, muy justificado el que Tertuliano, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, Santo Tomás de Aquino (1), etc., y la mayor parte de los exégetas contemporáneos la hayan adoptado. Verdad es que, según el versículo 22 (*Sicut in Adam omnes moriuntur*.., Rom. 5, 12; Hebr. 9, 27), todos los hombres deben pasar por la muerte; pero el hecho que aquí señalamos será una simple excepción de la regla general. Por otra parte; no olvidemos que San Pablo señala este hecho como un misterio. Este fenómeno maravilloso tendrá lugar de tal manera, dice San Jerónimo (ad Marc. ep. 59, 3), *ut corpus ab anima non deseratur, sed anima habitante in corpore fiat inclytum quod antea inglorium fuit.*

I. El decreto Tridentino.

El decreto Tridentino de la autenticidad de la Vulgata no dirime la cuestión de la conformidad de la versión con el autógrafo en aquellos textos dogmáticos que antes eran dudosos. Y éste es uno de ellos, como entre otros lo afirma claramente Melchor Cano (Loc. theol. 2, 14): «Neutra lectio (la de los códices griegos y la de la Vulgata) a viris Ecclesiae reprobata est; quin admonuere semper lectionem dubiam et variam esse, nec alterutram ex eis ut certam et exploratam amplexi sunt. Neutram igitur lectionem recipere cogimur, quia neutram partem doctores Ecclesiae tamquam certam et exploratam asseruere. Quod idem in alia qualibet particula latinae editionis fieret, si idem penitus contigisset. At ubi doctores *catholici* (no sólo los latinos, como arriba *doctores Ecclesiae*, de la Iglesia universal) unam et eamdem lectionem sine varietate tenuerunt, nec ancipitem assertionis libravere sententiam, nobis non licet latinam editionem in

(1) Santo Tomás, aunque no la adopta definitivamente, por causa de la Vulgata, la mira con cariño.

quaestionem vertere». Luego en el caso contrario, *licet*, como antes lo acaba de decir. Y es lo que en nuestro texto acontece. Véase este punto magistralmente tratado en Cornely. (Historica et critica Introductio in V. T. Libros Sacros I, 478).

El decreto Tridentino antepone la Vulgata a todas las *versiones latinas* que andaban de mano en mano («omnibus versionibus latinis, quae circumferuntur»), y nada deroga a la autoridad de los textos originales. Por eso León XIII en su magnífica encíclica *Providentissimus*, manda recurrir a los textos originales, cuando alguna sentencia en la Vulgata se expresa con *ambigüedad* o con *menos exactitud:* «Si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit». *(Providentissimus*, n. 14.) ¡Cuánto más si queda en litigio la misma autenticidad intrínseca *crítica*, de tal manera que no estén de acuerdo la Iglesia griega (unida) y la Iglesia latina!

Por eso, aunque la autenticidad relativa y oficial de la Vulgata supone, claro es, fundamento de autenticidad intrínseca o conformidad con el original, pero esto no quita que el grado mayor o menor de esta conformidad se haya de medir por el fin y las circunstancias del decreto.

Es de sumo interés a este propósito el tratado del B. Belarmino *De editione Latina Vulgata, quo sensu a Concilio Tridentino definitum sit, ut pro authentica habeatur*. Baste anotar estas cláusulas: «Ecclesia catholica non solum est apud Latinos, sed etiam apud Syros, Armenos, Arabes et Graecos, etc. Ergo non debet solum Scriptura authentica esse apud Latinos, sed etiam apud alias nationes, et *maxime apud illas quae utuntur fontibus*. Quis igitur credat Concilium Tridentinum ita voluisse solam Latinam editionem esse authenticam, ut simul assereret Ecclesiam graecam et syriacam non habere nec habuisse a multis annorum centuriis authenticam Scripturam?—In Actis Concilii Tridentini legitur, hebraeam et graecam editionem relictas fuisse cum illa omni auctoritate quam habebant ante ipsum Concilium, quod conforme est responso quod scribit Vegas se accepisse a praeside Concilii Marcello tunc Cardinale, postea Papa. Vide Vegam, lib. XV, in Concil. Trid., c. IX. (Cfr. Le Bachelet: *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine,* Append. II, p. 116.)

Conocidas son las exageraciones en que algunos incurrieron respecto de la autenticidad de la Vulgata, llegando a verdaderas arbitrariedades. Pero como también por la parte contraria había tan gra-

ve peligro de temeridad, era natural que las autoridades eclesiásticas velasen por conservar en lo posible todo el prestigio que la Vulgata merece. De esto nos ofrece un ejemplo interesante el Padre Aquaviva, General de la Compañía de Jesús. Hacía cuatro años que Belarmino había terminado en el Colegio Romano su celebérrimo curso de Controversias, y el P. Aquaviva le pide su parecer sobre algunas proposiciones que pensaba imponer a los profesores como obligatorias. Tres de ellas eran del tenor siguiente: La 5.ª «Concilii Tridentini decreto repugnat omnis sensus contrarius sensui, quem vulgata editio latina reddit evidenter». La 7.ª «Tridentinum Concilium non solum in quaestionibus fidei et morum, sed in omnibus plane rebus vulgatam editionem facit authenticam, ita ut nihil eorum, quae in ea continentur, falsum sit». La 15.ª «In iis quae in hebraeis graecisque codicibus contraria sunt latinae vulgatae, decreto Concilii Tridentini derogata est omnis fides aliis linguis, cum de earum textibus, corrupti sint, necne, ius habeat Ecclesia dubitandi».

La respuesta de Belarmino no puede ser más categórica y terminante en sentido *negativo*. «Prop. 5.ª, 7.ª et 15.ª de Scripturis videntur mihi *contrariae omnibus auctoribus, qui hactenus de hac re scripserunt.* Quare oportuisset non absolute eas definire, quasi certissimae sint, sed iniungere nostris ut non docerent hoc aut illud, *si ita placebat*». Le Bachelet, l. c. p. 35. La última cláusula es una simple respuesta a la pregunta de Aquaviva, sobre imponer como obligatorias aquellas proposiciones, y bien se ve con qué atenuación procede Belarmino. Las proposiciones en absoluto las reprueba. Ahora si se trata de alguna cosa particular, *hoc aut illud*, se podría mandar, *si ita placebat*, descendiendo al caso concreto.

Basta lo dicho para probar con toda evidencia que en este punto la Iglesia nos deja en plena libertad para tener por mejor la lectura que críticamente presente en su favor mejores argumentos. Y—sea dicho de paso—la Iglesia no coarta la libertad de aducir variantes en las mismas ediciones de la Vulgata, como lo ha dicho Vogels.

Tenemos, pues, lo bastante para nuestro primer punto.

II. La tradición patrística.

En este punto no es mi intento recorrer uno por uno los principales testimonios de los Padres. Dejando a un lado los testimonios más

conocidos de los Padres griegos que en su mayoría leen y comentan NO TODOS MORIREMOS, me fijaré con más detención en San Agustín, San Jerónimo y Tertuliano por causa de algunos reparos que les pone el P. Méchineau de buena memoria, en sus artículos de la *Civiltà Cattolica*, y añadiré algunos textos tomados de San Cirilo de Jerusalén y otros que derraman especial claridad sobre este asunto.

Comencemos por *San Jerónimo*.

Véase el texto íntegro del Santo Doctor, (ad Marcell. cap. 59; M. PL. 522, 587. Corp. Script. t. 54, p. 543, 544), y júzguese si es claro: «Tertio interrogaveras, quod dicit Apostolus in adventu Domini Salvatoris rapi quosdam viventes obviam in nubibus, ita ut non praeveniantur ab his qui in Christo dormierunt (1 Thess. 4): visque nosse, utrum sic occurrant in corporibus, ut non ante moriantur; cum et Dominus noster mortuus sit, et Enoch atque Elias secundum Apocalypsim Joannis morituri esse dicantur (Apoc. 21): ne, scilicet, ullus sit qui non gustaverit mortem (Ps. 88).—Hoc ex ipsius loci continentia sciri potest, quod sancti qui in adventu Salvatoris fuerint deprehensi in corpore (por tanto, vivos), in iisdem corporibus occurrant ei»: ¿qué sentido tiene esta frase, si no significa vivos, sin pasar por la muerte, según el contexto?: «ita tamen, ut inglorium et corruptivum et mortale, gloria, et incorruptione et inmortalitate mutetur (1 Cor. 15); ut *qualia corpora mortuorum surrectura sint*, in talem substantiam etiam *vivorum corpora* transformentur». Claramente opone los que han muerto, a los que permanecen vivos. Se ve mejor por lo siguiente: «Unde dicit in alio loco Apostolus: Propter quod nolumus exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur mortale hoc a vita (1 Cor. 9, 4), ne scilicet, *corpus ab anima* deseratur, sed anima habitante in corpore, fiat inclitum quod ante inglorium fuit.» Si esto no es hablar claro, no sabemos cómo se puede expresar mejor la exclusión de la muerte, que diciendo: «ne corpus ab anima deseratur», y como si esto fuera poco, que se obre la transformación del cuerpo en estado glorioso, «anima habitante in corpore». Si el alma no deja de informar el cuerpo, es evidente que el cuerpo *permanece vivo*. No hay, pues, derecho a dudar lo más mínimo de la mente de San Jerónimo.

En la epístola a Minervio copia los pareceres de otros y alegando la sentencia de Teodoro de Heraclea, el cual leyó: *Omnes quidem non dormiemus*, aduce las siguientes palabras que tienen mucho pa-

rentesco con las que por su cuenta dice el mismo San Jerónimo en la epístola a Marcela: «Rapientur in nubibus obviam Christo in aëra et non gustabunt mortem... Qui enim ex mortuis resurrexerint, et (qui) in nubibus viventes rapti fuerint (1), transibunt ad incorruptionem, et a mortalitate in immortalitatem mutabuntur, non in tempore, non saltem in brevi spatio; sed in atomo et in puncto temporis, atque momento quo palpebra oculi moveri potest, in novissima tuba». Como se ve, estas últimas frases se asemejan mucho a las de San Jerónimo: sólo que no hay lugar a las sutilezas de Méchineau, porque dice claramente «non gustabunt mortem», aunque sin esto bien se entendía por todo el contexto. San Jerónimo continúa poco después, sin verse tentado a preguntar a Teodoro: ¿morirán o no morirán? «Apollinarius licet aliis verbis, eadem quae Theodorus asseruit: quosdam non esse morituros, et de praesenti vita rapiendos in futuram, ut mutatis glorificatisque corporibus, sint cum Christo. Quod nunc de Enoch et Elia credimus.»

Esta epístola es interesantísima, porque expone los pareceres contradictorios de la célebre controversia, sin manifestar el suyo, *por evitar las mordeduras de los envidiosos.* (Ad Minerv. et Alex., ep. 119, M. 922, 966 sqq.)

No estará de más una advertencia: No nos debe extrañar que los que leen *Omnes quidem dormiemus*, se atengan a la universalidad de la muerte, y traten de buscar salida para el texto de los Tesalonicenses, haciendo que los sorprendidos vivos en la parusia del Supremo Juez, al ser transformados, pasen por una muerte momentánea, seguida de una instantánea resurrección. Lo que nos debe sorprender es que haya autores como Tertuliano y San Agustín que aun leyendo el texto: «Omnes quidem resurgemus» y por tanto «omnes moriemur», sin embargo tengan por claro que en el texto de la ep. ad Thess. se afirma que los justos de la última generación no han de morir.

No sé cómo el P. Méchineau puede suponer que el texto de la 1.ª ep. a los Tesalonicenses fué el que influyó en cambiar la lectura de la Vulgata en la ep. a los Corintios, cuando precisamente es todo lo contrario; la lectura de la ep. a los Corintios hacía atenuar el sentido claro de la epístola a los Tesalonicenses.

Pongámonos en el caso de los Padres latinos. Por una parte en

---

(1) A primera vista pudiera parecer que los que resucitan de entre los muertos son *los mismos* que son *arrebatados vivos* en las nubes: *qui* ex mortuis resurrexerint *et* in nubibus viventes rapti fuerint; pero se ve bien claro que no es éste el sentido, sino que son dos miembros contrapuestos; y por tanto, el segundo no depende del primer relativo, sino que el relativo se ha de suplir de nuevo para el segundo miembro: *qui ex mortuis resurrexerint et (qui) in nubibus viventes rapti fuerint.*

la ep. a los Tesalonicenses ven que algunos son arrebatados vivos al encuentro de Cristo. Por otra en la ep. a los Corintios leen esta sentencia absoluta, y más absoluta y solemne por la fórmula en que se enuncia, y por la oposición consiguiente de los que serán o no serán inmutados, de manera que el universal *todos*, se distribuye en dos miembros, que hacen la palabra *todos* más categórica; por lo mismo que el segundo miembro de la oposición *no todos* es restrictivo.

«*Os enuncio un misterio:* Todos a la verdad resucitaremos», o en la otra lec.: «Todos a la verdad moriremos; pero no todos seremos transformados.»

¿No es natural que ante tales términos se digan a sí mismos: Este texto es clarísimo; luego hay que buscar una explicación que atenúe el sentido de la ep. a los Tesalonicenses? De ahí la idea de aquella muerte *quasi per soporem*, y rapidísima, casi instantánea. Porque morir, decían ellos, han de morir todos. Luego aquel ser arrebatados vivos se ha de entender con este intervalo de una muerte que, por no durar sino un momento, transformándose el justo casi de súbito en nueva vida, no merece el nombre de muerte.

Y ¿qué decir del otro pasaje de la 2 ad Cor., donde el Apóstol desea *no despojarse del cuerpo, sino ser sobrevestido de inmortalidad*, y añade aquella duda: *si es que en la venida del Juez hemos de ser hallados vestidos y no desnudos?* Los Padres se veían obligados por la misma razón a atenuarlos. El Apóstol habla de un deseo *irrealizable:* propone una hipótesis que no puede tener lugar.—Pero es que el contexto parece decir todo lo contrario.—No importa; tenemos un texto clarísimo donde se afirma la muerte absolutamente universal. Todos resucitaremos (luego todos hemos de morir), o simplemente todos moriremos. Este es el verdadero proceso, y no el que pretende el P. Méchineau. Este proceso se ve clarísimo en San Agustín, que tanto influyó en los otros, y, con todo, San Agustín no se resuelve. Le parece tan claro el pasaje de los Tesalonicenses, que aun leyendo en los Corintios—omnes dormiemus—no se decide a entender este segundo texto en sentido absoluto. ¿Le quedaría duda si en la epístola a los Corintios leyese: *Non dormiemus?* ¿Si supiese en su tiempo que críticamente era ésta la mejor traducción del original?

Por eso creemos que los testimonios de Tertuliano y San Agustín tienen más fuerza en favor de nuestra tesis: Porque si aun leyendo en la ep. ad Cor. *Omnes dormiemus*, todavía por los demás textos Tertuliano afirma que los justos de la última generación no han de morir, y San Agustín no se resuelve en su duda, parece claro que si conocieran la lectura más crítica, el primero se afianzaría más en su parecer y el segundo dejaría sus vacilaciones. A lo menos es evidente que la duda de San Agustín y la tímida e hipotética solución de la muerte momentánea *quasi per soporem* no debe servirnos de obstáculo, sino animarnos a abrazar con toda libertad y sin titubear la lección que parezca más auténtica.

Oigamos primero a *San Agustín.*

Léase con atención la epístola 193 a Mercator y se verá este proceso (M. PL. 33, 872). Arguye primeramente contra los Pelagianos

que dicen que la muerte no es pena del pecado, y responde a la objeción de Enoc y Elías, que aunque tuvieron el pecado original, no murieron. Resumamos la argumentación y la respuesta del Santo. Enoc y Elías tuvieron pecado original, y no murieron. Respondo: Prescindamos de si han de morir o no todavía, como muchos lo creen, interpretando el Apocalipsis. Esto no hace al caso. Basta que la muerte en todos los que mueren sea pena del pecado. Es a saber: Nadie muere, sino porque la muerte entró en el mundo como pena del pecado. Que Dios, por razones especiales, pueda perdonar a algunos y perdone de hecho la muerte, ni quita ni pone en nuestra cuestión. Como cuando decimos: Todos van al infierno por los pecados: no afirmamos que todos van al infierno, sino que cuantos van al infierno, van por el pecado, y nadie va sino por el pecado. Como al revés, la sentencia de que todos se justifican en Cristo, no significa que todos en absoluto se justifican, sino que cuantos se justifican, se justifican en Cristo y nadie renace a la vida sino por Cristo.

A continuación responde a la objeción tomada de los justos de la última generación, y dice: Esta cuestión no tiene dificultad respecto de los Pelagianos, sino *en sí misma*. No respecto de los Pelagianos, porque la solución sería la misma que en el caso de Enoc y Elías.

Copiemos ya textualmente el testimonio: «Illi autem de quibus dixit Apostolus, cum loqueretur de resurrectione mortuorum: *Et nos viventes qui reliqui sumus simul cum illis rapiemur in nubibus obviam Christo in aëra; et ita semper cum Domino erimus* (1 Thess. 4, 16), afferunt quidem aliquid quaestionis; sed per seipsos, non propter istos (Pelagianos). Nam etsi non sunt etiam ipsi morituri, quid istos adiuvent omnino non video, cum talia de his dici possint qualia de illis dicta sunt duobus (Enoch et Elia). *Sed revera, quantum ad verba beati Apostoli pertinet, videtur asserere quosdam in fine saeculi, adveniente Domino, cum futura est resurrectio mortuorum, non esse morituros, sed vivos repertos in illam immortalitatem quae sanctis etiam caeteris datur, repente mutandos, et simul cum illis rapiendos, sicut dicit, in nubibus:* **nec aliquid aliud mihi visum est, quoties de his verbis volui cogitare.»**

Se ve, pues, que a San Agustín el texto de la epístola a los Tesalonicenses le parecía claro. Lo que le traía perplejo era el juntar este texto con aquel otro: *Stulte, tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur*, y sobre todo con el *Omnes resurgemus*, que leía en

los más de los códices, o el *Omnes dormiemus*, que hallaba en algunos (en el pasaje de la 1 Cor. 15, 51).

Y se propone a sí mismo esta objeción, respondiéndose que acerca de ella quisiera oír a los más doctos. No era, pues, que por la epístola de los Tesalonicenses tratara de cambiar la lectura de la 1.ª a los Corintios. Nada de eso. Antes por el contrario, esta lectura era para él fija en una de sus dos formas que él conocía, para el fin idénticas: *Omnes resurgemus: omnes dormiemus*. Y de aquí su perplejidad en la inteligencia de la epístola a los Tesalonicenses. Es, a saber, lo contrario de lo que insinúa Méchineau (1).

Por lo demás, bien se trasluce que, aun teniendo tal óbice en la lectura de la epístola a los Corintios, *omnes resurgemus, omnes moriemur*, el Santo Doctor tiene predilección por la idea de que los últimos justos no han de morir, y le parece más obvio en este sentido el texto del dogma de Cristo, Juez *de los vivos y de los muertos*. Véanse sus palabras: «Si enim in his verbis Apostoli (ad Thessal.) nullus alius sensus potuerit reperiri, et hoc eum intelligi voluisse claruerit quod videntur verba ipsa clamare: id est, quod futuri sint in fine saeculi et in adventu Domini qui non exspolientur corpore, sed superinduantur inmortalitate, ut absorbeatur mortale a vita (2 Cor. 5, 4: insinuación de otro argumento en favor de la misma tesis); huic sententiae procul dubio conveniet quod in regula fidei confitemur, venturum Dominum iudicaturum vivos et mortuos: ut non hic intelligamus vivos iustos, mortuos autem iniustos, quamvis iudicandi sint iusti et iniusti; sed vivos, quos nondum exiisse, mortuos autem quos iam exiisse de corporibus adventus eius inveniet.» Resta siempre la única dificultad del consabido *Omnes resurgemus;* pero aun esto, no como algo insoluble, sino como algo que se ha de procurar examinar, para ver cómo se compagina con lo que parece claro. Por eso continúa: «Quae si ita esse constiterit, illa verba excutienda erunt, quomodo sic accipiemus: *Tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur:* et *Omnes resurgemus*, sive *Omnes dormiemus*, ut non adversentur huic sententiae, qua quidam creduntur etiam cum suis corporibus in aeternum non degustata morte, victuri.»

---

(1) Copiamos el texto íntegro: «Sed vellem hinc potius audire doctiores, ne illis etiam qui putant aliquos morte non praecedente vivificatos ad vitam perpetuam transituros dicere inveniatur Apostolus: *Stulte, tu quod seminas non vivificatur nisi prius moriatur*. Nam et illud quod in plerisque codicibus legitur: *Omnes resurgemus* (1 Cor. 15, 36, 51)

Vuelve a insistir en que, sea lo que fuere, a los Pelagianos nada les sirve para su intento, y otra vez expone su duda de la cuestión misma en estos términos: «Caeterum, quod attinet ad quaestionem resurrectionis, propter illos qui creduntur non esse morituri, sed ex hac mortalitate ad immortalitatem *sine media morte* transituri, inquisitio diligentior adhibenda est; et si quid hinc disputatione rationabili atque perfecta vel audisti, vel legisti, vel etiam ipse cogitare potuisti, sive adhuc audire aut legere aut cogitare potueris, peto mihi mittere non graveris. Ego enim (quod confitendum est charitati tuae) plus amo discere quam docere.»

¿A quién no llama la atención semejante insistencia? ¿Quién no ve que el único obstáculo para San Agustín es la lectura de la epístola a los Corintios, con su categórico: *Todos resucitaremos* o *Todos moriremos?* Y a pesar de eso, cree poderse compaginar de algún modo lo que le parece evidente en la epístola a los Tesalonicenses: «Quod videntur verba ipsa clamare.» ¿Qué diría si hallase la lectura: «Non resurgemus» o «Non omnes dormiemus»?

Pero aun leyendo: «No todos moriremos», quieren nuestros adversarios que se sobreentienda siempre una muerte *momentánea*, en el sentido de cortísima duración entre la muerte y la resurrección universal. En realidad, ésta es (sólo que—nótese bien—*con la lección*

---

unde fieri poterit nisi omnes moriamur? Resurrectio quippe, nisi mors praecesserit, nulla est. Et quod nonnulli codices habent: *Omnes dormiemus*, multo facilius et apertius id cogit intelligi; et si quid aliud tale in sanctis Litteris invenitur, ad id videtur impellere, ut nullus hominum existimetur immortalitatem, nisi mors praecesserit, adepturus. Proinde ubi dixit Apostolus: *Et nos viventes, qui reliqui sumus in adventum Domini, non praeveniemus eos qui ante dormierunt. Ipse enim Dominus in iussu, in voce archangeli et in tuba Dei descendet de caelo: et mortui in Christo resurgent primi: deinde nos viventes, qui reliqui sumus, simul cum illis rapiemur in nubibus obviam Christo in aëra: et ita semper cum Domino erimus:* vellem, sicut dixi, de his audire doctiores, et si modo potuerint haec ita exponi, ut in eis possit intelligi omnes homines qui vivunt, vel post nos victuri sunt, esse morituros, corrigere quod hinc aliquando aliter sensi.» Fíjese el lector en la fuerza de estas frases: Si modo potuerint haec ita exponi, etc. Porque este pasaje al Santo Doctor le parece siempre clarísimo, y no ve cómo puede exponerse de otra manera diciendo que los justos todos hayan de morir. Sólo por los otros pasajes por el *Omnes resurgemus* (luego habremos muerto todos), o el *Omnes dormiemus* (enunciación más categórica todavía de la muerte universal), pide explicación de este pasaje de los Tesalonicenses, dispuesto a corregir su anterior opinión: corrigere quod *hinc* (en fuerza de este pasaje) aliquando aliter sensi. Se ve, pues, bien claro que el proceso de la dificultad es inverso al que asigna el P. Mèchineau. Lo que sigue es dignísimo del excelso ingenio de San Agustín: «Neque enim debemus indociles esse doctores: et certe, melius homo corrigitur parvus, quam frangitur durus: cum iis quae scripsimus, ita nostra vel aliorum exerceatur et eruditur infirmitas, ut tamen in eis nulla velut canonica constituatur auctoria[s].» M. PL. 33, 873.

contraria) la opinión del **Ambrosiastro**, que tanto influyó en los siguientes Comentadores latinos (Commentar. in Thess. 4,14; M. PL. 17, 450): *In ipso raptu mors praeveniet, et quasi per soporem ut* egressa anima *in momento reddatur. Cum enim tollentur, morientur.* El Ambrosiastro define muy bien los términos, sin dar lugar a ninguna cavilación. Si el alma *sale del cuerpo (egressa anima)*, aunque sea un momento, hay muerte; si no sale (que es la opinión de San Jerónimo), no la hay.

A esta muerte momentánea llaman la *palingenesia* o *regeneración*. Bien está, con tal que no se restrinja la significación de la palabra, ya que N. S. Jesucristo la emplea hablando *en general* de la resurrección, y no tan sólo de la transformación súbita de estos justos, que se suponen morir para inmediatamente ser transformados. También a los demás que antes han muerto abarca el término *palingenesia*, como por ej., a los mismos Apóstoles: *In regeneratione (in palingenesia) sedebitis et vos iudicantes*, etc.

En segundo lugar, y es lo más importante, esa muerte, aunque de duración momentánea, es puramente *gratuita*, y solamente inventada como recurso para salvar la tesis de la muerte universal. ¡Esto es precisamente lo que se discute: Si el texto afirma o no afirma la muerte universal; no ya si la muerte dura mucho o poco, antes de la resurrección!

Y no quiero discutir el que se quiere hacer pasar por argumento de razón, diciéndosenos que nuestra vida natural es una serie de asimilaciones, combustiones, etc., y que toda esta alquimia deberá ser sorprendida para que el cuerpo humano llegue a ser incorruptible, y que, cesando necesariamente aquella primera vida, necesariamente habrá muerte. Este es un juego de palabras y no un argumento. Ya lo hemos visto. Si la transformación de una vida en otra se obra sin que el alma *deje de informar al cuerpo*, que es lo que afirma rotundamente San Jerónimo, no hay muerte, sino sucesión de vida incorruptible a vida corruptible. Y quien puede resucitar los cuerpos reducidos a menudo polvo, también podrá transformar de súbito los cuerpos corruptibles en incorruptibles, *quia non est impossibile apud Deum omne verbum.*

Fuera de que, tratándose de los últimos justos, hacer esta salvedad de muerte de corta duración, es pobrísima exégesis; pues muriendo aquellos justos inmediatamente antes de la venida del Juez,

no tendría para qué decirnos el Apóstol que no habían de morir, entendiendo que su muerte habría de ser para brevísimo espacio de tiempo. Y por tanto, suponiendo este sentido, hubiera dicho sencillamente: *Todos moriremos.* Y no: No todos moriremos (esto es, entendedme bien: para largo espacio; porque morir *todos moriremos*).

La exposición de **Tertuliano** es mucho más original. No duda lo más mínimo que los justos de la última generación han de ser transformados en estado glorioso *sin pasar por la muerte*, y entiende el mismo texto de la Vulgata *Omnes resurgemus* (1 Cor. 15) en el mismo sentido, y aquí está lo más curioso de su interpretación. Dice así: «Horum demutationem (sin muerte previa como arriba lo dice) ad Corinthios reddit, dicens: *Omnes quidem resurgemus, non autem omnes demutabimur in atomo, in momentaneo motu oculi, in novissima tuba;* sed illi scilicet soli, qui invenientur in carne. *Et mortui*, inquit, *resurgent primi, et nos demutabimur*». De manera que el *todos resucitarán* lo entiende con universalidad *moral*, como se ve por el contexto: porque los que son *transformados*, según él, *no mueren.* Y las palabras *in momento, in ictu oculi*, las refiere solamente al segundo miembro. De todos, en general, será el resucitar: pero no de todos será el ser *transformados en un momento, en un abrir y cerrar de ojos,* sin pasar por la muerte. Y continúa confirmando lo mismo: «Hac ergo prius [dis]positione prospecta, reliqua revocabis ad superiorem sensum. Nam cum adjicit: *Oportet enim corruptivum istud induere incorruptelam; et mortale istud induere immortalitatem;* erit istud domicilium de coelo, quod gementes in hac carne *superinduere* desideramus; utique SUPER CARNEM, IN QUA DEPREHENDEMUR; quia gravari nos ait qui sumus in tabernaculo, quod NOLIMUS EXUI, SED POTIUS SUPERINDUI; UTI DEVORETUR MORTALE A VITA, SCILICET DUM DEMUTATUR, superinduendo quod est de coelis. Quis enim non desiderabit, *dum in carne est*, superinduere immortalitatem, et CONTINUARE VITAM, lucrifacta morte per vicariam demutationem, ne inferos experiatur (la sepultura), usque novissimum quadranten exacturos (por la corrupción *total* de la carne)? Caeterum, demutationem etiam *post resurrectionem* consecuturus est, inferos jam expertus». Con este último miembro aclara por completo su pensamiento anterior. Claro está, dice, que «por lo demás, aun el que haya sido *sepultado (inferos expertus)* ha de transformarse»; pero *post resurrectionem*, resucitando primero, y pasando quizá muchos siglos entre su

vida anterior; no como los hallados vivos el último día, que reciben la inmortalidad como una *sobreveste*, sin *desnudarse del cuerpo*, y son transformados, sin previo *corromperse en la sepultura*, en un átomo imperceptible de tiempo *(in atomo)*, en un abrir y cerrar de ojos *(in momentaneo motu oculi)*, al sonido de la postrera trompeta *(in novissima tuba)*. Para Tertuliano, como se ve, no es obstáculo la lectura: *Omnes resurgemus*, porque el *non omnes demutabimur* no lo entiende excluyendo a *los pecadores*, como si se tratase de transformación *gloriosa* en contraposición al *no transformarse* en Cristo, sino excluyendo simplemente a los justos muertos antes del último día, y juntándolo con las cláusulas *in momento*, etc. «Todos resucitaremos, pero no todos (aun los justos), no todos seremos transformados en un momento, a la venida del Juez, al sonar la última trompeta, sino los que antes hayan muerto resucitarán *primero*, y después los que quedáremos vivos hasta la venida del Juez, seremos transformados». Tal es la interpretación de Tertuliano, que muchos no han entendido. Pero basta leerlo *por entero y con atención* (1).

---

(1) Más claro: para Tertuliano no se trata en el texto de *transformación o no transformación* (claramente dice que todos, aun los muertos antes, serán *transformados*, y supone que el Apóstol se refiere a solos los justos); sino de transformación *post corruptionem*, o *transformación in momento, in ictu oculi*, permaneciendo *vivos*. Que el Apóstol en el pasaje trata solamente de los justos, parece claro. Que la interpretación de Tertuliano sea legítima, es muy dudoso. Pero lo ineludible es su firmeza en creer que *los justos de la última generación no morirán*. Y para ello, copiemos también el capítulo anterior: (De resurrectione Carnis, c. 41. M. PL, 2, 899, 900).

«Eamdem adhuc sententiam exsequitur, remunerationes vexationibus praeferens. *Scimus enim*, inquit (2 Cor. 5), *quoniam, etsi terrena domus nostra huius tabernaculi dissolvetur, habemus domum non manufactam, aeternam in caelis;* id est, per hoc quod dissolvetur caro nostra per passiones, domicilium consecuturi sumus in caelis. Meminerat evangelicae definitionis (Matth. 5): *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quia illorum est regnum coelorum.* Non tamen carnis restitutionem negavit, si compensationem mercedis opposuit; cum ipsi compensatio debeatur, cui dissolutio deputatur, scilicet carni. Sed quia domum dixerat carnem, eleganter voluit et in mercedis comparatione vocabulo domus uti; ipsi domui, quae disolvetur per passionem, meliorem domum repromittens per resurrectionem; nam et Dominus multas *mansiones*, quasi domus apud Patrem repromittit (Jo. 14): quamquam et de domicilio mundi potest intelligi, quo dissoluto, aeterna sedes repromittatur in caelis; quia et quae sequuntur, ad carnem manifeste pertinentia, ostendunt priora omnino ad carnem pertinere. Divisionem enim facit Apostolus, cum subiicit: *Nam et hoc gemimus, domicilium nostrum, quod de caelo est, superindui desiderantes, siquidem induti, non nudi inveniamur;* id est, ante volumus superinduere virtutem caelestem aeternitatis, *quam carne exuamur.* Hujus enim gratiae privilegium illos manet, qui ab adventu Domini deprehendentur in carne, et propter duritias temporum Antichristi merebuntur, compendio mortis per demutationem expunctae, concurrere cum *resurgentibus* (*); sicut Thessalonicensibus scribit (1 Thess. 4): *Hoc enim dicimus vo-*

(*) Ergo ipsi non resurgent: ergo nec morientur.

La misma idea desenvuelve en el libro V contra Marción c. 12. M. l. c. col. 502 (534). Ni se abuse de la frase truncada *compendium mortis*, que más abajo explicaremos desvaneciendo toda ambigüedad. La frase entera, *compendium mortis per demutationem expunctae* no significa *muerte abreviada*, como alguien ha traducido, sino *muerte suprimida* y *compensada* con la resurrección *Illi*, los que resucitan, *induunt* (incorruptelam), *cum receperint corpus; isti superinduunt* QUIA NON AMISERINT CORPUS. *Et ideo non temere dixit:* NOLENTES EXUI CORPORE, SED SUPERINDUI, *id est*, **nolentes mortem experiri**, *sed vita incorruptibili praeveniri:* UT DEVORETUR MORTALE HOC A VITA, *dum* **eripietur morti** *per superindumentum demutationis*, etc. Sólo una ilusión momentánea puede hallar atenuaciones en frases tan claras y terminantes, repetidas hasta la saciedad.

Ni pueden tener otro sentido las palabras arriba apuntadas: *Huius gratiae privilegium illos manet, qui ab adventu Domini deprehendentur in carne, et propter duritias temporum Antichristi merebuntur compendio mortis per demutationem expunctae concurrere cum resurgentibus, sicut Thessalonicensibus scribit* (1 Thess. 4, 15-17). Los tales justos tienen el *privilegio* de *no morir* y sólo porque no mueren pueden no ya *resucitar*, sino *concurrere cum resurgentibus*. Lo otro no sería *privilegio*, pues muriendo en el último momento anterior a la universal resurrección, de suyo se entendía que la muerte no podía tenerlos bajo su jurisdicción en el sepulcro. El privilegio está en que *deprehendentur in carne et compendio = lucro mortis per demutationem expunctae* (= expuncta morte per demutationem, quod est compendium sive lucrum) *merebuntur* CONCURRERE *cum resurgentibus* (ipsi enim non resurgent, cum nec mortui sint).

Es un abuso lamentable el hacer hincapié en la frase *compendium mortis expunctae*, traduciéndola «muerte abreviada» y prescindiendo totalmente del sentido gramatical de la palabra *compendium* y, sobre todo, del contexto.

En efecto, la palabra *compendium*, en su acepción más general y *primera* significa *compensación*, *lucro*, *ganancia*, y solamente por deri-

---

bis in sermone Domini, quod nos qui vivimus, qui remanemus in adventu Domini, non praeveniemus eos qui dormierunt. Quoniam ipse Dominus in iussu et voce archangeli, et in tuba Dei, descendet de coelo; et mortui in Christo resurgent primi: dehinc nos cum ipsis simul rapiemur in nubibus obviam Domino in aëra, et ita semper cum Domino erimus. (Ibid. col. 899, 900.)

vación viene a significar *atajo*. Abundan los testimonios, y dejando a un lado los clásicos y aun escritores de época posterior, voy a fijarme en el mismo Tertuliano.

Ahora bien: en el contexto remoto se ve desde luego cuál es el sentido de esta frase, y en la misma estructura de ella, si quisiera decir *abreviación*, estarían en pugna los términos que emplea, por añadirse a continuación *mortis expunctae*. Si es *expuncta* o *suprimida*, ¿cómo puede ser *abreviada?* En cambio entiéndase *lucrum mortis expunctae:* «la ventaja o *compensación* de una muerte suprimida», y se verá cuán claro es el sentido.

Pero el mismo Tertuliano nos dirime este litigio y disipa toda oscuridad con la frase *compendium baptismi*, que emplea exactamente en el mismo sentido. En el libro de Baptismo cap. XII propone la siguiente dificultad: Si el bautismo es de absoluta necesidad, ¿cómo pudieron salvarse los Apóstoles de quienes no consta que fuesen bautizados? Después de haber respondido a ella con la probabilidad de que los Apóstoles fuesen, en efecto, bautizados, y rechazar algunas opiniones peregrinas sobre el modo de su bautismo, concluye diciendo: Sive tincti quoquo modo fuerunt, sive *illoti perseveraverunt*, de salute Apostolorum satis temerarium est aestimare, quia illis vel primae allectionis et exinde individuae familiaritatis praerogativa COMPENDIUM BAPTISMI CONFERRE POSSET. De baptismo c. XII; M. PL. 1, 1323 (1214): «Aunque no fuesen bautizados, la misma vocación y elección de Cristo y la familiaridad con él les podía conferir compendium baptismi, la ventaja que *compensase* el bautismo *que no hubiesen recibido: sive* ILLOTI PERSEVERAVERUNT». Aquí no cabe ninguna evasiva ni cavilación, porque no sueña Tertuliano en un bautismo *abreviado*, sino que responde a la hipótesis de no haber *existido* el bautismo.

Sin meternos más adentro en el río de la tradición, bastará recoger algunos pocos testimonios, en los cuales entran en juego ya el texto discutido, ya otros que, suponiendo la muerte universal absoluta, han solido interpretarse en otro sentido del que a primera vista ofrecen, como el de la 2.ª ep. ad Tim. 4, 1: *Qui iudicaturus est vivos et mortuos.*

Para juzgar de la opinión de **Primasio** (que no hace sino calcar el comentario de Pelagio) véase todo el pasaje: in 1.ªm Cor. c. 15. M. P. L. 68, col. 552. «*Ecce mysterium vobis dico.* Obscurum significat, nominando mysterium. *Omnes quidem resurgemus.* OMNES RESURGEMUS QUI

MORTUI INVENIEMUR, Christo veniente. *Sed non omnes immutabimur.* Qui in corpore fuerint reperti, quia sancti ASSUMENTUR, peccatores vero aeterno incendio relinquentur. Nam qui vivi inventi fuerint *peccatores,* combusti primo ignibus, tunc resurgent ii peccatores qui in adventum Domini vivi invenientur. *Sed non omnes immutabimur.* Quia iusti ad gloriam, peccatores resurgent ad poenam. (Aquí habla de aquellos justos que habrán muerto para entonces, como se ve por los antecedentes y consiguientes.) *In momento, in ictu oculi.* Brevitatem vult significare momenti. *In novissima tuba.* Quidam duas tubas, duos Christi adventus intelligunt. (Téngase esto en cuenta para los textos de Tertuliano y de San Cirilo de Jerusalén.)

Canet enim tuba, et mortui resurgent. PRIMO resurgent mortui, ET SIC (y a continuación, *y así,* es a saber, *después* de la resurrección de los *muertos* al toque de la 2.ª, *novissima tuba)* immutabuntur sancti, UT HOC DICATUR NOVISSIMA TUBA. Primer toque de trompeta: resucitan los *muertos* (pecadores). Segundo toque de trompeta: son transformados los santos, *in momento, in ictu oculi, in novissima tuba.*

INCORRUPTI. Ut semper durent in poena.

Véase ahora lo que escribe en el Comentario a la 1.ª epístola a los Tesalonicenses.

Non praeveniemus eos qui dormierunt. Tam celer erit eorum RESURRECTIO, quam nostra ASSUMPTIO. Siempre la misma oposición. Los unos (los justos anteriormente muertos, y los pecadores quemados por el fuego) RESUCITAN, los otros son ASUMIDOS.

Quoniam ipse Dominus in iussu et in voce archangeli. Terribilis. Elias terribilem Dei vidit adventum. *Et in tuba Dei descendet de caelo, et mortui qui in Christo sunt...* Non homines. (A saber, no dice San Pablo que *resucitarán los hombres en general,* sino los *muertos en Cristo.) Resurgent primi.* Ab illis qui sunt mortui non in Christo. (Este resucitar los *primeros* no es con relación a los justos (que no *resucitarán*—porque no morirán—, sino con relación a los *pecadores,* que resucitarán *después* de los justos.)

Deinde nos qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Domino in aëra. Peccatores mortui cum his (peccatoribus) qui vivi inveniuntur et igne solventur, simul resurgent ad poenam: et JUSTI VIVI, IMMUTATI (transformados) ET INCORRUPTIBILES EFFECTI, in momento, cum iustis resurgentibus RAPIENTUR AD GLORIAM, qui non judicabuntur, sed judicabunt. M. PL. 68, col. 644.

Y en el Comentario a la 2.ª Cor. c. 5. *Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem nostram quae de caelo est superindui cupientes... Nam et qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus gravati, eo quod nolumus exspoliari, sed supervestiri.* Nam et quod vivi fuerint inventi in adventu Domini, hoc ingemiscunt et laborant, ut non exspolientur ab igne cum peccatoribus, sed CUM JUSTIS IMMORTALITATE SUPERINDUI mereantur. Aquí de nuevo se ve clarísima la oposición, sin lugar a cavilaciones. Los pecadores, en virtud del fuego, son *despojados* de la vida (para luego resucitar *in prima tuba).* Los justos son *sobrevestidos de la inmortalidad*, arrebatados con Cristo (in *novissima tuba).* M. PL. 68, col. 564.

Sobre la 2.ª ep. ad Tim. 4, 1. *Qui judicaturus est vivos et mortuos...* se contenta con decir: Quia et mortuos suscitabit, et vivos inveniet.

En la obra anónima (atribuída erróneamente a San Justino, pero posterior sin duda al Santo Mártir e indigna de él por sus errores Pelagianos), *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, tenemos a nuestro propósito una cuestión y respuesta interesantes: la 109.

Q. 109: «Si Dios prometió dar a todos los muertos el don de la resurrección y todos han de presentarse ante el Juez resucitando de sus sepulcros, ¿cómo se cumplirá lo de «haber de juzgar el Señor a los vivos y a los muertos?...»

«*Respuesta: No todos dormiremos* (moriremos), dice (la Escritura). Juzgará, pues, vivos, a los entonces vivos; muertos, a los resucitados de entre los muertos.» Οὐ παντες, φησὶ, κοιμηθησόμεθα. Κρινεῖ οὖν ζῶντας μὲν τοὺς τοτὲ ζῶντας, νεκροὺς δὲ τοὺς ἀνισταμένους ἐκ τῶν νεκρῶν (M. PG. 6, 1.357).

Con suma claridad se expresa *San Cirilo de Jerusalén* (Catech. 15, n. 19).

«Recibamos y esperemos al Señor que ha de venir de los Cielos en las nubes. Entonces resuenan las trompetas angélicas (1). Los

---

(1) Yo no sé si en este mismo texto tenemos un indicio de lo que sospechamos en Tertuliano. A saber: hay varias series de toques de trompeta, y el primero es para la resurrección de los muertos en el Señor, y el último para la transformación de los vivos. Resuenan las trompetas angélicas; los muertos en Cristo resucitan primero (¿vuelve a sonar la trompeta?) y los buenos vivos... Y, por tanto, non omnes immutabimur in novissima tuba (supple), fortasse resurgemus in prima tuba.

En este mismo pasaje así interpretado se hace mención de la trompeta distinta de la trompeta que manda resucitar. Mittet angelos suos cum tuba magna et congregabunt electos eius a quatuor ventis. Mth. 24, 31.

La misma idea supone más abajo (en el n. 26) cuando dice: «¿Se te han encomendado bienes temporales? Dispénsalos bien. ¿Se te ha encomendado la palabra de la enseñanza? Administrala bien. ¿Puedes ganar las almas de los oyentes? Hazlo con empeño. Muchos

muertos en Cristo resucitan primero; los buenos vivos (οἱ ζῶντες εὐλαβεῖς) son arrebatados en las nubes, recibiendo el premio de sus fatigas, para ser honrados de modo sobrehumano, ya que que de modo sobrehumano lucharon; como lo dice el Apóstol Pablo, escribiendo así: *Porque el mismo Señor con voz de mando, con grito de arcángel y con trompeta de Dios bajará del cielo, y los muertos en Cristo se levantarán primero; después nosotros los vivos, los sobrevivientes, a una con ellos, seremos arrebatados en nubes al encuentro del Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor.*» (1 Thess. 4, 16.17.)

En este mismo sentido explica la palabra del Señor: *Tunc duo erunt* etc., *et unus assumetur et alter relinquetur.* Mtth. 24, 40 sqq. Ibid. n. 23.

Conclusión parcial.—Las ideas apuntadas en estos párrafos son suficientes para poner en claro: 1.°, que respecto del texto controvertido y de la universalidad absoluta de la muerte no se puede invocar la tradición. La tradición en la Iglesia latina es muy indecisa, y se contrapesa y equilibra con la de la Iglesia griega, que se inclina del lado opuesto. Y ello, aun leyendo en el texto discutido: *Todos moriremos,* o *todos resucitaremos.* 2.°, que, por lo que atañe a la lectura, la controversia se reduce a una cuestión puramente crítica, en la cual la balanza se debe inclinar del lado en que sea mayor el peso de la autoridad testifical de los códices y las reglas de buen sentido en la lectura de los Libros Sagrados.

Ahora bien: críticamente la mejor lectura es la que niega la muerte universal de los justos, y es: *No todos moriremos.* Y ello por varios capítulos: 1) Por ser ésta la lectura de los mejores códices: 2) Por reclamarlo así el contexto inmediato antecedente y consiguiente: 3) Por ser esta lección la única que se armoniza con los otros pasajes ya citados de las otras epístolas.

---

son los medios de la buena administración. Lo único (que importa es), que ninguno de nosotros sea condenado y desechado, para que con plena confianza nos presentemos al eterno Rey Cristo, al que reina por los siglos. Porque por los siglos reina el que a vivos y muertos juzga, habiendo por vivos y muertos sufrido la muerte. Y como Pablo dice: «Para esto murió y vivió Cristo, para dominar sobre vivos y muertos». Rom. 14, 9.

Bien se ve que aquí no hay lugar a entender en sentido moral de la vida o muerte en el orden de la gracia las palabras *vivos* y *muertos,* porque en el sentido moral todos aquellos por quienes murió Cristo éramos *muertos.*

III

La crítica literaria.—El contexto próximo y otros pasajes análogos.

En efecto: es tal la ventaja que esta lección hace a las demás por la autoridad e importancia de los códices que la apoyan, que se puede llamar lección corriente de la Iglesia griega. A los códices mayúsculos B, E, K, L, P hay que añadir el testimonio de casi todos los minúsculos y la exégesis de casi todos los Padres griegos, y las versiones siriaca, copta y gótica, y muchos códices de la etiópica. Téngase en cuenta que se hallaba también, según lo atestigua San Jerónimo, en no pocos códices de la versión latina; que el mismo San Jerónimo la adoptó como genuina, si bien luego se redujo a llamarla probable por las dificultades apuntadas, y se echará de ver con cuánto motivo los mejores críticos la adoptan, no solamente como más probable, sino también como definitiva.

Ni hay por qué arrepentirse de la elección, ni por qué titubear en la firmeza de ella, por aparentes reparos de la verdad dogmática. Tenemos por antemural la libertad que nos concede el Concilio de Trento. Y dentro de nuestras murallas no estamos solos. Los Padres griegos que nos acompañan son los más y los de más valía. Los Padres latinos no se nos oponen abiertamente y muestran su indecisión por causas que nos son conocidas, fundadas precisamente en la dificultad crítica de la lección, no en el dogma.

El contexto íntegro del pasaje está dando voces y casi excluyendo la posibilidad de otra lectura. Si para San Agustín daba voces el texto de la epístola a los Tesalonicenses y no hallaba más dificultad que en este de los Corintios, para nosotros éste, bien leído, no es contrario, sino acorde, y como un eco poderoso de aquél.

Porque en todo este pasaje se habla de la resurrección de los justos, y las dos lecciones: *Omnes quidem resurgemus, sed nos omnes immutabimur*, *Omnes quidem dormiemus, sed non omnes immutabimur*, intercalan de súbito a los pecadores, engendrando gran confusión en el contexto subsiguiente. Y aunque no surgiera este pun-

to, y se afirmara que también se habla de los pecadores, o que a lo menos no hay dificultad en que se aluda a ellos, por las frases que preceden en el versículo 50, no se puede negar que el contexto posterior resulta siempre embarazoso, y en cambio es flúido y limpidísimo con la tercera lección. Omnes quidem non dormiemus: frase en realidad idéntica a la ya discutida: *Nosotros los vivos, los supervivientes, seremos arrebatados.*

Y salta a los ojos otra razón poderosa. Si no se admite la exención de la muerte para aquellos justos, ¿dónde está el misterio que con tanta solemnidad anuncia el Apóstol: *Ecce mysterium vobis dico?* ¿En que los réprobos no han de tener cuerpo glorioso? ¿En que la resurrección ha de ser instantánea? Lo primero es evidentísimo de suyo, puesto el dogma conocido de la resurrección; lo segundo viene muy de soslayo en la argumentación del Apóstol, y por tanto no merece este toque de atención. Hay misterio y grande, sin duda, una secretísima confidencia de Cristo al Apóstol, en la exención de tantos miles de justos en la ley universal de la muerte. Así se explica el deseo natural del Apóstol de pertenecer a este número, y aquel hondo gemido que lanza al verse bajo la tienda de campaña de su cuerpo, suspirando por no ser despojado de la corteza terrenal, sino ser sobrevestido, de suerte que lo mortal y corruptible quede como absorbido por la plenitud de la vida. Ni se diga que tal deseo fuese un sueño quimérico, porque tal modo de hablar envuelve irreverencia.

Pero ¿qué? La misma estructura de la frase nos revela algo singular y extraordinario. Aquí: *Ecce* MYSTERIUM *vobis dico*, como apuntando con el dedo un pensamiento original. En la epístola a los Tesalonicenses: *Hoc vobis dicimus* IN VERBO DOMINI: ¿Será coincidencia casual que emplee una frase análoga en los dos pasajes? Si la sentencia en ambos es la misma, como nosotros afirmamos, entonces es justísimo el empleo de la misma llamada y voz de alerta. De lo contrario, no se ve el por qué del *mysterium vobis dico* en el primer pasaje.

Por eso Santo Tomás no vacila en afirmar que la lección que aquí defendemos es la que está más en armonía con el pasaje indiscutible de la 1 Tesalonicenses, 4.

Sería salirnos de nuestro intento explicar aquí el modo como el Apóstol puede hablar en primera persona, mezclándose con los justos de la última generación. Pero en cambio no estará de más insi-

nuar otros pasajes en los cuales aparece envuelta la misma idea, y soltar algunas dificultades.

Desde luego se ve que el sentido más natural de la frase: «ha de venir Jesucristo a juzgar a los vivos y a los muertos», no es, ni refiriéndola a los justos y pecadores en sentido metafórico, ni entendiéndola cada vez *conforme al momento presente* de la profesión de la fe individual a los *ahora vivos*, que hacemos esta profesión de fe, y a los *entonces muertos*, entre los que estaremos también nosotros, pues bastaba decir: juzgará a todos los muertos, ya que en tal hipótesis todos han de morir, o simplemente, a todos los hombres; sino de la manera que lo entienden los griegos refiriéndola al tiempo mismo de juicio: juzgará a los vivos y a los muertos de aquel día. Y la misma insistencia de la frase: *judex vivorum et mortuorum, iudicaturus vivos et mortuos, inde venturus est iudicare vivos et mortuos*, en el Símbolo de nuestra fe y en San Pedro y en San Pablo, nos parece significar algo especial, que de la otra manera deja de serlo. Es a saber, en nuestra sentencia, la frase del juicio universal había que expresarla, abarcando los vivos y los muertos. En la sentencia contraria, no había por qué: bastaba decir: Juzgará a todos los muertos. (Y esto es lo que, como hemos visto, parece más obvio a San Agustín.) Y sin embargo nunca se dice aquella frase general, sino siempre esta frase divisoria. Y es también digno de atención, que esta frase, la cual entendida en el sentido que le dan los contrarios se pudiera repetir en cualquier otro dogma universal, solamente se emplea cuando se alude a la calidad de Juez de Nuestro Señor Jesucristo, y ello el *último día*. En nuestra hipótesis la razón es evidente: porque a la transformación súbita de los justos vivos y a la resurrección de los muertos ha de seguirse inmediatamente el juicio de unos y de otros. En la hipótesis contraria no se ve la razón del empleo de esta frase precisamente aplicada al juicio y juicio universal. El único pasaje en que se hace esta distinción, fuera de los citados, lleva en sí mismo la razón especial de su conformación. Y es cuando San Pablo dice, que no nos pertenecemos a nosotros mismos y que o vivos o muertos siempre somos del Señor que por nosotros vivió y por nosotros murió, y así debe ser Dueño nuestro, seamos vivos o seamos muertos. Rom. 14, 9. En cambio, cuando se alude a la cuenta que hemos de dar a Dios, sin mención particular del juicio postrero, se dice sencillamente que todos nos hemos de presentar ante el tribunal de Cristo (Rom. 14, 10).

También es significativo, aunque no convincente por sí mismo, el indicio que se desprende del rumor de los discípulos de que el Apóstol San Juan no había de morir. Y es de notar que el Evangelista no lo rechaza como absurdo en sí mismo, sino como contrario a las palabras del Señor, que había hablado en forma hipotética, mientras que los discípulos la convertían en absoluta. «No dijo el Señor: Aquel discípulo no muere (no ha de morir), sino: Si yo quiero que permanezca (vivo) hasta que yo venga». Ya se sabe que la Vulgata latina es defectuosa por haber convertido en Sic la partícula Si, o quizá también por haber omitido la condicional Si, existiendo *las dos* partículas: Si sic eum volo manere... como puede sospecharse por San Jerónimo. Cfr. Knabenbauer. Jo. 21, 22 sqq. El texto griego no admite ambigüedad.

Tampoco se puede urgir independientemente, pero con lo anterior no deja de hacer alguna fuerza, el ver que el Señor al pintarnos su venida como Juez universal, no nos pinte la muerte, sino que parezca sorprender a los hombres vivos, y añada aquellas palabras: *Unus assumetur et alter relinquetur.* Cfr. Matth. 24, 38, 40, etc. De suerte que los hombres, dedicados según parece a sus faenas, como en el tiempo de Noé, que fueron sorprendidos por el diluvio mientras comían y bebían, etc., así serán sorprendidos por el Juez, mientras unos duermen tranquilos y viven con regalo, y otros se ocupan en los trabajos de la vida, de suerte que en ambas alternativas de fortuna el uno sea *arrebatado*, y el otro dejado como réprobo. Cfr. Marc. 13, 24. Luc. 21, 26-27.

Con lo expuesto queda suficientemente ilustrado el punto que deseábamos exponer, y no es tarea nuestra el resolver las dificultades. Sin embargo, no dejaremos a un lado punto de tanto interés, procurando la mayor brevedad.

Cuando en la epístola a los Hebreos 9, 27, se nos dice que está para los hombres establecida la ley de la muerte, no se urge la universalidad de esta ley, sino la partícula *semel*, como se ve por el contexto. *Quemadmodum statutum est hominibus semel mori, post hoc autem iudicium, sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata...*

Más apremiante es la objeción tomada de la epístola a los Romanos (5, 12, sqq.): *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit,*

in quo omnes peccaverunt. Donde se equipara la universalidad de la muerte, como efecto, con la universalidad del pecado, como causa. Ya hemos visto cómo responde San Agustín: Luego todos cuantos mueren no mueren sino a causa del pecado. Pero no es necesario que todos los que han pecado mueran. Porque así como se les perdona el pecado (causa), se les puede perdonar la muerte (efecto). Y si Dios lo quiere hacer, *¿qui nos sumus qui respondeamus Deo, cur alius sic alius autem sic?* (ep. ad Merc. 193, 3). La respuesta de Santo Tomás de Aquino apenas difiere, sino en la forma. *Etsi illi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest.* Summ. theol. 1-2, c. 81, a 3, ad 3. Las otras dificultades tomadas de la conflagración universal, etc., no me hacen fuerza, por no decirse en ninguno de los pasajes que hayan de morir, sino ser castigados aun los mismos réprobos, de cuya muerte se habla en otros pasajes. La razón es clara. De admitirse esta exención de que tratamos, claro es que hay que admitir el milagro de la transformación súbita de los cuerpos. Si la conflagración es anterior, Dios los conservará; si es posterior, serán ya incorruptibles. (Cfr. Beraza l. c. n. 997-1.000. Cornely y Knabenbauer en todos los pasajes alegados de los Evangelios y de San Pablo.)

Al terminar este estudio, no puedo menos de envidiar a los que serán transformados el último día y saldrán al encuentro a Cristo, como los envidiaba el Crisóstomo, y entre tanto reflexionar que prácticamente y suponiendo que el juicio final está muy lejano, a lo menos atendido lo corto de nuestra vida, no nos queda sino lo que el Señor nos advierte: *Estote parati...*

FLORENTINO OGARA.

Descripciones desconocidas de Tierra Santa en códices españoles.

I

UN NUEVO MANUSCRITO DEL «ITINERARIUM BURDIGALENSE»

En mi búsqueda por los Archivos y Bibliotecas de España he tropezado con varias descripciones de Tierra Santa, alguna de ellas inédita y otras, aunque publicadas, existentes en códices que no han sido utilizados para las ediciones que han salido a luz. Por la importancia que este género literario tiene para el estudio de la Sagrada Escritura, he determinado sacarlas del olvido en que actualmente yacen.

La descripción más antigua que de Tierra Santa se conserva es el *Itinerario desde Burdeos a Jerusalén*, escrito por un anónimo aquitano, el año 333. De este Itinerario teníamos noticia por tres códices, uno, el 4.808, de la Biblioteca Nacional de París; otro, el 52, de Verona, y el tercero, el 732, de la Abadía de San Galo, en Suiza.

Por ser el primer Itineraro y más antiguo de cuantos se conocen, se le ha prestado gran atención, habiéndose dado al público su texto varias veces. La *editio princeps* fué la de Pithou, hoy rarísima, del año 1589. A ésta siguieron la de Schott en 1600, la de Bertius en 1619, la de Wesseling en 1735, la de Chateaubriand, en francés, del año 1811, la de Lelewel en 1813, la de Migne en 1844 (P. L. t. VIII, cols. 783-96), la de Fortia d'Urban del año 1845, la de Parthey y Pinder en 1848. Todas estas ediciones se basan en el manuscrito de París.

Poco tiempo después de aparecer la última, encontró Tobler el códice de Verona. Descrito y copiado por Detlefesen, lo publicó por primera vez Barthélémy en *Revue archéologique*, *nouvelle série*, París, 1864, X, págs. 99-108.

Algo más tarde se descubrió el códice de San Galo; y entonces Tobler dió a la estampa el Itinerario en su *Palestinae descriptiones*

ex sacc. IV, V et VI, St. Gallen, 1869, págs. 1-9, sirviéndose de los tres códices conocidos. En 1877 lo volvió a reimprimir en la obra *Itinera Hierosolymitana latina*, I, págs. 1-25, publicada en Ginebra juntamente con Molinier.

Por fin la Academia de Viena encomendó a Pablo Geyer la preparación de un volumen de los Itinerarios a Jerusalén, de los siglos cuarto al octavo, para el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum;* y en 1898 ofrecía Geyer al público, entre otros, el texto crítico del Itinerario Burdigalense en el tomo 39 de la mencionada colección, págs. 1-33. Su edición está fundada en los tres códices, aprovechados ya por Tobler, por ser los únicos de que se tenía hasta entonces noticia.

Existe en el Archivo Histórico Nacional de Madrid un códice misceláneo (1007 D, alias 254) que procede del Monasterio de San Millán de la Cogolla, en la Rioja, y contiene varios opúsculos interesantes, entre los que se halla un fragmento del Itinerario Burdigalense, el más importante sin duda, puesto que comprende la descripción de los Santos Lugares.

Sobre este códice, que yo había examinado detenidamente, al escribir mi *Paleografía*, ha llamado la atención el P. De Bruyne en el número de enero de la *Revue bénédictine*, t. XXXVI, 1924, pág. 13, al juzgar la obra de Clark, *Collectanea Hispanica*. Allí reconoce el ilustre benedictino su trascendencia por contener muchos textos raros y aun inéditos; y así es en efecto. Me parece superfluo hacer una minuciosa descripción del manuscrito, puesto que la dada por el P. Debruyne es satisfactoria. Sólo advertiré que yo le creo, no del siglo XI, sino del X. En el folio 69^{v} se lee este epígrafe: *Incipit nomina locorum uel cursu ribulorum*. A continuación se da el nombre de las sillas episcopales españolas, incluyendo las de la provincia de Narbona y el de los ríos españoles con el lugar de su origen y su longitud, a los que se añade el Ródano, el Garona y el Nilo con el número de millas que recorren sus aguas. Es curioso que los códices parisino y veronense contienen los nombres de las provincias de las Galias, y el primero además los nombres de sus ríos. El paralelismo del nuestro con ellos en este particular no deja de sorprender.

Inmediatamente después de la mención de los ríos sigue en el códice matritense, sin título de ningún género, el fragmento del Itinerario Burdigalense. Sin duda por esta coincidencia y por la prisa con

que examinó el códice, lo pasó por alto el diligente P. Debruyne. Como se verá por la copia, que más abajo doy, comprende el texto la mayor parte del Itinerario, aunque más abreviada que la transmitida por los otros códices.

Al transcribirlo he juzgado conveniente poner frente a él los lugares paralelos de la edición de Geyer, a fin de que la demostración sea más concluyente y se aprecie mejor su trascendencia. Por lo demás he conservado las grafías con todos sus disparates.

ITINERARIUM A BURDIGALA HIERUSALEM USQUE...

Texto del ms. de Madrid.

I. In monte syna est fons in qua si mulier lauerit, grauide fiet.

II. Et exeunte de iherusalem in parte sinistra, ibi est fons quae dicitur siloa, et inde non longe est fons grandis, sex diebus et noctibus currit, et septimo die nec nocte non currit.

III. Ciuitas que dicitur neopoliri, ibi est mons quae dicitur agazarim; ibi abraham sacrificium obtulit, et inde non longe est mons sicen, unde rapta est dina, filia iacob, et excutierunt eam fratres sui, et occiderunt de sicimis CCC uiros: ibi est uilla quae dedit iacob ad filio suo ihoseph, et ibi requiescet corpus eius, et inde ad passos mille est locus syccar, ubi mulier samaritana cum domino loquuta est.

Texto de la edición de Geyer.

I. *Pág. 19, l. 16.* In tertio miliario est mons Syna, ubi fons est in quem mulier si lauerit, grauida fit.

II. *Pág. 22, l. 9.* Item exeuntibus Hierusalem, ut ascendas Sion, in parte sinistra et deorsum in ualle iuxta murum est piscina, quae dicitur Silua; habet quadriporticum; et alia piscina grandis foras. Haec fons sex diebus atque noctibus currit, septima uero die est sabbatum; in totum nec nocte nec die currit.

III. *Pág. 19, l. 25; pág. 20...* Ciuitas Neapoli. Ibi est mons Agazaren; ibi dicunt Samaritani Abraham sacrificium obtulisse et ascendunt ad summum montem gradi numero CCC. Inde ad pede montis ipsius locus est, cui nomen est Sechim. Ibi positum est monumentum, ubi positus est Ioseph in uilla, quam dedit ei Iacob pater eius. Inde rrapta est et Dina filia Iacob a filiis Amorreorum. Inde passus mille, locus est, cui nomen Sechar, unde descendit mulier Samaritana ad eundem locum, ubi Iacob puteum fodit, ut de eo aquam impleret, et dominus noster Iesus Christus cum ea locutus est.

IV. Inde non longe, est locus ubi iacob luctauit cum angelo.

IV. *Pág. 20, l. 12...* Inde milia XXVIII euntibus Hierusalem in parte sinistra est uilla, quae dicitur Bethar. Inde passus mille est locus, ubi Iacob cum iret in Mesopotamia, addormiuit, et est ibi arbor amigdala, et uidit uisum. Et angelus cum eo luctatus est...

V. Ibi est bethlem, ubi dominus natus est.

V. *Pág. 25, l. 1...* Item ab Hierusalem euntibus Bethleem milia quattuor super strata in parte dextra est monumentum, ubi Rachel posita est, uxor Iacob. Inde milia duo a parte sinistra est Bethleem. Ubi natus est dominus Iesus Christus.

VI. In iherusalem est cubiculus uno lapide coopertum: ibi salomon sapientia scripsit.

VI. *Pág. 21, l. 3.* Sunt in Hierusalem piscinae magnae duae ad latus templi... Ibi etiam constat cubiculus in quo sedit [Salomon] et sapientiam descripsit; ipse uero cubiculus uno lapide est tactus...

VII. Ibi inter templum et altare in marmore ante aram ibi est sanguinem zaccarie fusum: etiam parent uestigia claborum militum qui eum occiderunt.

VII. *Págs. 21-22, l. 19...* Et in aede ipsa, ubi templum fuit, quem Salomon aedificauit in marmore ante aram sanguinem Zachariae ibi dicas hodie fusum: etiam parent uestigia clauorum militum, qui eum occiderunt, ut putes in cera fixum esse.

VIII. Inde non longe, est lapis ad quem ueniunt iudei singulis annis et ungent eum, et lamentant cum gemitu et sic redeunt. Ibi est domus Ezezie regis iuda; deinde est domus cayfe, et columna adhuc ibi est in qua Christum flagellatus est.

VIII. *Pág. 22. l. 4.* Sunt ibi et statuae duae Adriani, est et non longe de statuas lapis pertusus, ad quem ueniunt Iudaei singulis annis et unguent eum et lamentant se cum gemitu et uestimenta sua scindunt et sic recedunt. Est ibi et domus Ezechiae regis Iudae... In eadem ascenditur Sion et paret, ubi fuit domus Caifae sacerdotis, et columna adhuc ibi est, in qua Christum flagellis ceciderunt.

IX. Ad portam neapolitanam ibi est pretorium pilati, ubi dominus auditus est prius quam traderetur.

IX. *Pág. 22, l. 20...* Inde ut eas foris murum de Sion, euntibus ad porta Neapolitana ad partem dextram deorsum in ualle sunt parietes, ubi domus fuit siue praetorium Ponti Pilati; ibi

X. Inde non longe est locus golgota, ubi dominus crucifixus est. Inde quasi ad lapis missum, est cripta ubi corpus domini sepelitus est. Ibi eclesia facta est iussu constantini regis.

XI. Item ad portam ciuitatis orientalis euntem oliueti montis. Ibi iuxta est uallem iosafat. Inde non longe est uilla gessamani, ubi iudas Christum tradidit.

XII. Inde prope est arbor palmem, unde pueri ramos tulerunt (fol. 71v) et strauerunt in uia, uenienti Christo. Inde prope est sepulchrum esaye prophete et ezezie regis iuda. Inde prope est mons ubi dominus ascendit orare et apparuit moyses et elia.

XIII. Inde ad passos mille est bethania castello de lazaro.

XIV. Euntem de iherusalem contra iherico ad milia XVIIII est arbor sicomorum ubi ascendit zazeus ut uideret dominum.

XV. De ierico ad mille passos est fons elisei, quae prima aqua benedicta est cum sal sparsio. Ibi est domus raab meretrix. Inde ad noue miliaria est mare mortus, ubi nullus piscis est, quia ualde est aqua eius amara; et si aliquis querit ibi lauare, euomet dominus auditus est, antequam pateretur.

X. *Pag. 22. l. 23.* A sinistra autem parte est monticulus Golgotha, ubi dominus crucifiixus est. Inde quasi ad lapidem missum est cripta, ubi corpus eius positum fuit et tertia die resurrexit; ibidem modo iusso Constantini imperatoris basilica facta est...

XI. *Pág. 23, l. 5...* Item ab Hierusalem euntibus ad porta, quae est contra oriente, ut ascendatur in monte Oliueti, uallis quae dicitur Iosaphat; ad partem sinistram, ubi sunt uinae, est et petra ubi Iudas Scarioth Christum tradidit.

XII. *Pag. 23, l. 8.* A parte uero dextra est arbor palmae, de qua infantes ramos tulerunt et ueniente Christo substrauerunt. Inde non longe quasi ad lapidem missum sunt monumenta duo monubiles mirae pulchritudinis facta: in unum positus est Isaias propheta, qui est uero monolitus, et in alio Ezechias, rex Iudaeorum... Inde non longe est monticulus, ubi dominus ascendit orare et apparuit illic Moyses et Helias.

XIII. *Pág. 23, l. 18.* Inde ad orientem passus mile quingentos est uilla, quae appellatur Bethania. Est ibi cripta ubi Lazarus positus fuit, quem dominus suscitauit.

XIV. *Pág. 23, l. 21; pág. 24, l. 1...* Item ab Hierusalem in Hierico milia XVIII. Descendentibus montem in parte dextra retro monumentum est arbor sicomori in qua Zachaeus ascendit, ut Christum uideret.

XV. *Pág. 24, l. 2...* A ciuitate passos mille quingentos est ibi fons Helisei prophetae... Helyseo misit in eo sales et uenit et stetit super fontem et dixit: Haec dicit dominus sanaui aquas has ... (1).

(1) II Reg., 2, 21.

eum aqua foras, et non eum permittit ibi intrare. Nec nabis ibi potest ingredi.

XVI. Inde ad milia quinque est iordane, ubi Christus babtizatus est. Inde prope est mons, unde elias raptus est in celum.

XVII. Iuxta ierusalem in dextera parte est monumentum racel, mater ioseph. Inde in duo miliaria est bethlem, ubi natus est Christus.

XVIII. Inde non longe sunt monumenta ezeziel, asaph, Iob, Iesse, Dauid, salomon. Inde ad milia XIIII est fons ubi philipus eunucum babtizauit.

XIX. Inde ad milia noue est arbor terebincto, ubi abraham cum angelis loquutus est et cibum sumpsit. Ibi eclesia facta est iussu constantini mire magnitudinis. Inde ad milia duo sunt sepulchra Abraham, Isac, Iacob, Sarra, reuecca et elia.

Supra eandem uero fontem est domus Rachab fornicariae... Item ab Hierico a mare mortuo milia nouem. Est aqua ipsius ualde amarissima, ubi in totum nullius generis piscis est nec aliqua nauis, et si qui hominum miserit se, ut natet, ipsa aqua eum uersat.

XVI. *Pág. 24, l. 19*... Inde ad Iordane, ubi dominus a Iohanne baptizatus est milia quinque. Ibi est locus super flumen, monticulus in illa ripa, ubi raptus est Helias in caelo.

XVII. *Pág. 25, l. 1*... Item ab Hierusalem euntibus Bethleem milia quatuor super strata in parte dextra est monumentum, ubi Rachel posita est, uxor Iacob. Inde milia duo a parte sinistra est Bethleem. Ubi natus est dominus Iesus Christus...

XVIII. *Pag. 25, l. 5*. Inde non longe est monumentum Ezechiel, Asaph, Iob, et Iesse, Dauid, Salomon... Inde Bethsora milia XIIII, ubi est fons in quo Philipus eunuchum baptizauit.

XIX. *Pag. 25, l. 11*. Inde Terebintho milia VIIII. Ubi Abraham habitauit et puteum fodit sub arbore terebintho et cum angelis locutus est et cibum sumpsit, ibi basilica factá est iussu Constantini mirae pulchritudinis. Inde Terebintho Cebron milia II. Ubi est memoria per quadrum ex lapidibus mirae pulchritudinis, in qua positi sunt Abraham, Isaac, Iacob, Sarra, Rebecca et Lia.

Del cotejo de estos textos se desprende que ambos coinciden en el fondo y las más de las veces también en las palabras, si bien el texto de Geyer es más extenso y contiene más noticias. Las únicas diferencias notables son éstas:

El manuscrito matritense añade en el párrafo III *et occiderunt de sicimis CCC uiros* y en el XV *nec nabis ibi potest ingredi*. Invierte la narración referente a la fuente de Siloe, poniéndola antes

que los otros tres códices (párrafo II); menciona dos veces a Belén (párrafos IV y XVIII); en el X dice: *Ibi non longe est* UILLA GESSEMANI, *ubi iudas Christum tradidit*, mientras que el lugar paralelo de la edición de Geyer suena. *Ad portam sinistram, ubi sunt uineae, est et* PETRA *ubi Iudas Scarioth Christum tradidit.* En el párrafo XIII escribe el matritense *passos mille...* CASTELLO *de Lazaro* y Geyer *passus mille* QUINGENTOS, *est ibi* CRIPTA *ubi Lazarus positus est.* Párrafo XV, manuscrito matritense *mille passos Raab* MERETRIX, Geyer *mille* QUINGENTOS *Rachab* FORNICARIAE. Párrafo XVII, manuscrito matritense MATER IOSEPH, Geyer UXOR IACOB.

Estas divergencias no bastan a nuestro juicio para probar que nuestro códice provenga de un tronco distinto del que proceden los tres conocidos hasta el presente. Ahora bien, admitida su mutua dependencia, aun cabe hacer tres hipótesis; a saber; o que todos dependan de un arquetipo común, o que el grupo parisino, veronense y sangalense copiara un ejemplar de la familia del matritense, ampliándolo considerablemente, o por fin que el redactor del manuscrito de Madrid tuviera ante los ojos para escribir su extracto un códice similar a los tres mencionados. Esto parece lo más natural, y los aditamentos y diferencias señaladas se podrían explicar fácilmente, como fruto de su propia cosecha. No sería extraño que el redactor fuese uno de tantos peregrinos españoles, como en los siglos cuarto al séptimo visitaron los Santos Lugares.

De todos modos, es indudable que nuestro códice tiene una importancia excepcional; y en adelante no se podrá reeditar el Itinerario Burdigalense, sin tener en cuenta sus lecturas y variantes.

Z. García Villada.

(Continuará.)

Quién y de dónde era el monje manresano, amigo de San Ignacio de Loyola.

En el capítulo sexto, n. 54, de la *Autobiografía de San Ignacio* (1), leemos: «Llegado a Barcelona, comunicó su inclinación de estudiar, con Isabel Roser y con un maestro Ardébalo, que enseñaba gramática. A entrambos pareció muy bien, y él se ofreció enseñarle de balde, y ella de dar lo que fuese menester para sustentarse. Tenía el peregrino en Manresa un fraile, creo que de San Bernardo, hombre muy espiritual, y con éste deseaba estar para aprender, y para poderse dar más cómodamente al espíritu, y aun aprovechar a las ánimas. Y así respondió que aceptaba la oferta, si no hallase en Manresa la comodidad que esperaba. Mas ido allá, halló que el fraile era muerto, y así, vuelto a Barcelona, comenzó a estudiar con harta diligencia.»

Los Padres Rivadeneira, Orlandini y Bartoli omitieron en absoluto este incidente; lo mismo ha hecho modernamente el P. Astrain, en su *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España.*

El primero en recogerlo, que sepamos, fué el P. Maffei en su *Ignatii Loiolae Vita*, la cual dedicaba en 1585 al P. General Claudio Aquaviva. En el libro primero, cap. XVI, escribe: *Et quidem quod ad litterarum studia pertinet, cum nondum* (Ignatius) *intelligeret quam illa sibi totum hominem fere vindicent, ratus posse interim se animis quoque adiuvandis vacare, Minoressam ad gregen illum suum reverti decreverat, ubi et sparsa in hominum mentibus pietatis virtutisque semina ad bonam frugem perducere, et Cisterciensis cuiusdam monachi, spectatae sanctitatis et doctrinae viri, tum consuetudine perfrui, tum industria erudiri magnopere cupiebat. Sed cum illum, contra quam putarat, demortuum reperisset, Barcinonem sibi studiorum idoneam sedem putavit fore...* (2)

(1) En nuestra edición de Barcelona, editorial Casulleras, 1920, p. 47.

(2) En la edición de Barcelona, imprenta de Huberto Gotard, 1589, p. 59.

Como fácilmente se ve, es la misma noticia que nos da el P. Cámara, quitada la frase dubitativa acerca de la orden a que pertenecía el buen religioso, del cual dice sin duda que era Cisterciense.

El P. Gabriel Alvarez en su *Historia* (manuscrita) *de la Provincia de Aragón* (1), escrita después de 1602, en que estuvo en Manresa, según él mismo consigna en el capítulo VII, explana las mismas consideraciones previas del P. Maffei, pero añade: «Sin esto cerca de Manresa, en un monasterio de los Padres de San Benito había uno muy grande siervo de Dios y muy buen letrado, íntimo amigo de Ignacio; resolvióse, pues, de volver a Manresa, donde le había ido tan bien, y gozar de la comunicación de este Santo Religioso, tomalle por maestro de letras y juntamente conservar y acrecentar el rebaño de sus devotos. Pero entendiendo que este buen Padre era ya muerto, juzgó que no podía haber puesto más a propósito para sus estudios que la ciudad de Barcelona...»

Tenemos, pues, que el religioso, según el dicho del P. Alvarez, era Benedictino, de un monasterio cercano a Manresa.

Los Bolandos se reducen a copiar al P. Maffei, sin añadir cosa alguna (2), y el P. Fluviá a repetir el relato del P. Cámara, afirmando seguramente que era un «Monje Cisterciense, muy espiritual y gran siervo de Dios» (3).

De estas dos opiniones, la del P. Alvarez ha hecho fortuna modernamente, a pesar de tener tan graves autoridades en contra. Siguiéronla confiadamente los autores del *Album Histórico de Manresa*, y como cerca de Manresa no hay otro monasterio de Benedictinos que el de San Benito de Bages, aseguraron que «aquí tenía San Ignacio a su mayor amigo; aquí, cruzando el valle de Viladordis y el *Puig* de San Valentín, venía muchas veces de Manresa, y pasábase horas, y por ventura días enteros, con su santo Maestro» (4). Todo fundado en el aducido testimonio del P. Alvarez.

A imitación de estos autores y estribando en el mismo testimonio, afirmaba también el P. Creixell una y otra vez que el monje era del convento de San Benito de Bages (5). Siguiéndole a él, repite todavía

---

(1) Usamos una bella copia de la biblioteca del Colegio Máximo, de Sarriá.

(2) *Acta Sanctorum*, tomo VII de Julio, p. 429.

(3) *Vida de San Ignacio de Loyola;* Barcelona, 1753, p. 69.

(4) *San Ignacio en Manresa. Album Histórico escrito e ilustrado por Padres de la Compañía de Jesús;* 2.ª edición; Barcelona, 1897, n. 35.

(5) *San Ignacio en Barcelona;* Barcelona, 1907, p. 67.

lo mismo el P. Tacchi Venturi, añadiendo en nota que el vetusto monasterio de Bages, está reducido hoy a un cúmulo de ruinas (1). El que esto escribe se declaró también a favor de este monasterio al anotar la *Autobiografía de San Ignacio*. Supuesto que el monje fuera benedictino, la razón era concluyente; pues, según llevamos dicho, no había ni hay cerca de Manresa otro monasterio benedictino que el de Bages.

Pero hay que confesar que este supuesto tenía un fundamento bien flojo; ya que se apoyaba en el único testimonio del P. Alvarez, contrario al del mismo San Ignacio, recogido, aunque con alguna incertidumbre, por el P. Cámara, y transmitido por otros escritores, sin duda alguna. Es más; el mismo contexto del P. Cámara se oponía a que el monasterio fuera el de Bages. Allí se dice que el plan de San Ignacio era estudiar con el monje y a la vez aprovechar a las almas. La distancia de cerca de dos leguas de Manresa al monasterio de San Benito de Bages, hubiera sido un obstáculo a esto; porque o vivía el Santo en el monasterio, y en este caso mal hubiera podido aprovechar a las almas, estando en despoblado; o vivía en Manresa, y entonces mala cuenta hubiera dado de sus estudios al maestro. Además, no consta positivamente que San Ignacio estuviera una sola vez en aquel monasterio (2). Fuera de esto, la autoridad del P. Alvarez no goza de gran fuerza intrínseca; pues, aunque este Padre visitó Manresa, no se impuso muy bien en su topografía, ya que confunde el río Cardoner con el Llobregat, al hablar de la ermita de San Pablo.

Otra razón negativa podía ofrecerse para afirmar que el monje era Benedictino, y por tanto morador de San Benito de Bages. Era el no tener presente que allí, muy cerca de la misma cueva, existía en tiempo de San Ignacio una pequeña comunidad de Cistercienses, o, como dice el P. Cámara, monjes de San Bernardo. Eran los moradores del cercano Priorato de San Pablo.

No es, pues, exacto lo que se atribuye al P. Caresmar de que afirme a un tiempo que (el monje amigo de San Ignacio) era benedictino y perteneciente al pequeño convento de San Pablo (3). El erudito

---

(1) *Storia della Compagnia di Gesù in Italia;* vol. II; Roma, 1922, p. 50.

(2) Sabemos en cambio que frecuentaba la capilla de San Pablo; y yendo camino de ella tuvo la eximia visión que se cuenta en el n. 30, p. 36, de la *Autobiografía*.

(3) El P. Creixell en su reciente obra *San Ignacio de Loyola*, tomo I; Barcelona, 1922, página 242, modificó su primera opinión, a favor del pequeño Convento de San Pablo.

P. Caresmar sabía muy bien que los monjes de San Pablo eran Cistercienses, hablando con propiedad, como luego veremos.

Fundado en la autoridad del P. Creixell y en la del P. Tacchi Venturi, el P. Thibaut en su reciente edición de la *Autobiografía de San Ignacio* (1), al anotar el pasaje que vamos comentando, dice: «Era un benedictino del priorato de San Pablo». Y al afirmar esto pudo ciertamente apoyarse en la segunda autoridad del P. Creixell, pero no en la del P. Tacchi Venturi; pues este escritor consigna aún que el monasterio era el de San Benito de Bages, siguiendo la opinión primera del P. Creixell, a quien cita.

***

Del priorato de San Pablo, de Manresa, quedan pocas noticias impresas. El mismo Canyelles, en su Descripción de la ciudad de Manresa (2), al describir los hospitales y capillas de la ciudad, dejó en blanco el *Monasterio de San Pablo.*

Podemos, sin embargo, suplir esta falta mediante un importante libro manuscrito inédito que tenemos a la mano. Titúlase: *Miscelánea de varias observaciones sobre las más notables antigüedades eclesiásticas de la ciudad de Manresa,* y su autor es el canónigo de aquella colegiata, D. Francisco Tallada y Mola (3). En él se dedica todo un largo capítulo al *Monasterio de San Pablo*, dándose noticias muy menudas e interesantes. Las fuentes principales son un: «Expediente que el Cabildo interpuso ante su Majestad o Junta de temporalidades de Madrid, sobre los diezmos de San Pablo y carlanía de Puig Berenguer, en 16 de Mayo de 1771», y algún otro documento del archivo capitular de Manresa. También se copia allí, traducido del latín, lo que escribió sobre San Pablo el erudito P. Caresmar en

---

(1) Eugène Thibaut, *Le Récit du Pèlerin. Autobiographie de S. Ignace de Loyola;* 2.ª edición; Lovaina, 1924, p. 99. Nota 89: *C'était un bénédictin du prieuré de Saint-Paul.* (Creixell, 242 sg.; Tacchi Venturi, 50).

(2) *Descripció de la Grandesa y Antiquitats de la ciutat de Manresa. Obra inédita de Magi Canyelles (sigle XVI),* publicada por D. Leoncio Soler y March; Manresa, 1896.

(3) El digno y laborioso canónigo Tallada, murió vilmente asesinado con otras veintitrés personas, en su mayoría eclesiásticas (entre ellas nuestro P. Juan Urigoitía, chileno), en el sitio llamado *dels tres roures,* del camino de Manresa a Barcelona, a manos de la partida del general Rotten, del ejército constitucional, en 17 de noviembre de 1822. Su nombre no figura en el *Diccionario de los Escritores catalanes, de Torres Amat.* El ms. que utilizamos (creemos autógrafo), se conserva en la biblioteca particular de nuestra familia March, en la ciudad de Manresa.

su Historia manuscrita de Manresa, y fué incorporado por Roig y Jalpí en su Historia de la misma ciudad. Después de lo cual y de aquilatar algún aserto del P. Caresmar, resume Tallada la historia del priorato de San Pablo de Manresa.

La capilla de San Pablo (todavía hoy existente) estaba dedicada antes de 1412 a San Marcos y a Santa Bárbara. En 26 de febrero de 1412, a petición del Ayuntamiento, concedió el Sr. Obispo permiso para que ciertos varones, llamados ermitaños de San Pablo, pudiesen habitar en dicha capilla. En 15 de abril del mismo año, el referido Ayuntamiento dió dicha capilla a los ermitaños, con la casa y tierra contiguas, y facultad de pedir limosna, todo con autoridad del Vicario general; la cual donación se hizo mediante el pago por parte de los ermitaños de 40 florines de Aragón, que debían invertirse en la construcción de una nueva capilla, bajo la advocación de San Marcos y Santa Bárbara, y de una casa para recibir enfermos, todo cerca del puente viejo.

En esta capilla nueva debían colocarse las imágenes de San Marcos y Santa Bárbara, y en la antigua Nuestra Señora y San Pablo (primer ermitaño). Dichos ermitaños dedicaron la capilla a Nuestra Señora y a San Pablo, vivían bajo la obediencia del Obispo, y uno de ellos presidía a los demás en calidad de prefecto; no hacían votos solemnes y poseían propio (1). En 1429 lograron del Baile General de Cataluña un precario del agua del Cardoner para uso del monasterio. En 1453, siendo presidente del monasterio Nicolás de Oso, la reina María, Regente del reino, concedió a dicho monasterio su protección y salvaguardia. En 1472, habiendo tenido que derribarse en Manresa el monasterio cisterciense de Valldaura, el rey D. Juan II, por letras expedidas del monasterio de Pedralbes, pidió a dicho Oso admitiera en su compañía al prior de Valldaura, Juan Payo Coello, con los su-

---

(1) «Consta que en un testamento, cierto ermitaño sacerdote de San Pablo hizo un legado de ciertos hostieros y libros que él mismo había escrito; entre los cuales había uno que tenía por título *Llibre de les Dones*, compuesto en verso y lengua catalana por Pedro Bou, Caballero valenciano, en el que se zaherían las mujeres, y otros píos libros». Noticia del P. Caresmar. Este diligente investigador de los archivos catalanes, nació en Igualada a 10 de octubre de 1717, y murió en Barcelona el 1.º de septiembre de 1791. Véase la obra de Torres Amat, que acabamos de citar, y sobre todo el artículo de Ramón d'Alós, *Contribució a la bibliografia del P. Caresmar*, en el *Butlleti de la Biblioteca de Catalunya*, IV, 1917, p. 28; V-VI, 1918-1919, p. 52; especialmente p. 57, n. 9, p. 75, n. 4. La historia de Manresa en tiempo de Tallada se conservaba en el archivo de la Colegiata.

yos; lo mismo hicieron el arzobispo de Zaragoza y el magistrado; a cuyas súplicas Oso admitió y reconoció al prior de Valldaura y al abad de Poblet, del cual dependía el de Valldaura, y cedió la referida casa de San Pablo, con ciertas condiciones y pactos. Hízose la entrega en 1472. Habiéndose ido después los ermitaños de la casa de San Pablo, quedaron únicos moradores de ella los monjes, dependientes de Poblet. Siendo prior Alfonso Agurreta y teniendo a su cargo el hospital de Santa Lucía de Manresa, hospedó en él por espacio de un año a San Ignacio de Loyola, y fué su maestro y director en el principio de su santa vida, en el año 1520 y parte del 1521. En el año 1552 Pedro Boques, abad de Poblet, concedió por el tiempo de su vida a Vicente Gener, paborde de Manresa, el priorato de San Pablo. Finalmente continuaron los monjes de Poblet poseyendo dicho priorato, hasta el último prior, que fué Manuel Corbella, en 1699; entonces fué extinguido dicho priorato de San Pablo, y vendido por el monasterio de Poblet a los Padres jesuítas de Manresa, en 7 de octubre de 1700. Consta que en la referida casa de San Pablo, mientras estuvo en poder del monasterio de Poblet, habitaba un monje en calidad de prior, el cual algún tiempo tuvo silla y residencia con distribuciones en el coro de la colegial; además los jesuítas enterraban a sus dependientes en dicha capilla, administrándoles los sacramentos, y admitían fundaciones de aniversarios y misas. Después de la expulsión de la Compañía, un tal Felipe Mercader, de Barcelona, compró el señorío de San Pablo.

Hasta aquí en sustancia el resumen de Tallada. Pero convendrá fijar la atención sobre algunos puntos particulares.

Ya se habrá advertido la inexactitud, derivada de Caresmar, de atribuir a los años 1520 y 1521 la estancia de San Ignacio en Manresa, cuando en realidad fueron los de 1522 y 1523; como también que se hospedara el Santo por espacio de un año en el hospital de Santa Lucía. Dícese además que el maestro y director de San Ignacio, en el principio de su santa vida, fué el prior Alfonso Agurreta. La noticia está tomada de Caresmar, a quien se copia; veamos, pues, lo que dice este historiador:

«En 16 de julio de 1482 el Infante Enrique, virrey de Cataluña, pidió al abad de Poblet la casa de San Pablo a instancia de Fr. Boil, superior de Monserrate, para educar en dicha casa a los novicios y colocar los ermitaños que no pudiesen caber en las doce ermitas de

la montaña de Monserrate, lo que o no tuvo efecto o duró poco, porque en el año 1483 ya se hallaba de prior en San Pablo Juan Viñoles, monje de Poblet. Sucedió a Viñoles Gabriel Fabrer, a quien el Infante D. Enrique, virrey de Cataluña, en 3 de julio de 1489, concedió la facultad de cabrevar los bienes de San Pablo y de Valldaura. El cual Fabrer aun gobernaba o presidía en San Pablo en el año 1493. Antonio Arnes entró prior en 1496; Pedro Davin, en 1503; Bernardo Fraber, en 1505; Pedro Texidor, en 1516; Alfonso Agurreta (del cual hace memoria entre los varones de su orden ilustres en santidad, el autor coetáneo Gabriel Torres en sus manuscritos) fué también elegido abad de Poblet, cesando en el año 1545, y murió el año siguiente de 1546. Este Agurreta tomó el hábito en Poblet en el año 1481 y fué nombrado después prior de San Pablo por el abad de Poblet Domingo Porta; el cual Agurreta, teniendo a su cargo el hospital de Santa Lucía, de la ciudad de Manresa, tuvo la dicha de hospedar en él por espacio de un año a San Ignacio de Loyola, y fué su maestro y director en el principio de la carrera de su santa vida, en el año 1520 y parte de 1521, según confiesa Maffei, autor de la vida de San Ignacio; el cual ignoró su nombre, sin embargo de haber escrito dicha obra, viviendo aún en su compañía tres de los primeros compañeros de San Ignacio. Murió dicho Alfonso Agurreta al tiempo en que apenas San Ignacio, partiendo de Manresa, tomó en peregrinación el camino de Jerusalén...»

En primer lugar, salta a la vista que Caresmar se contradice: primero hace morir a Agurreta en 1546; luego, identificándole con el monje, amigo de San Ignacio, dice que murió apenas partido San Ignacio de Manresa para Jerusalén, o sea el 1523 (según Caresmar, el 1521). Además atribuye al P. Maffei más de lo que dice, y aun lo contrario de lo que dice; pues este autor, fundándose en el P. Cámara, sólo dice que San Ignacio deseaba en Manresa gozar del trato e industria de un monje cisterciense, de probada santidad y doctrina (véase el texto copiado más arriba); nada dice de que fuera el prior (seguramente no lo sabía); ni menos que fuera el encargado del Hospital de Santa Lucía. Por añadidura, dice lo contrario en cuestión de fecha, pues pone acertadamente la conversión de San Ignacio, en la famosa noche de la vela de las armas en Montserrat, el año 1522, y por tanto, la venida del Santo a Manresa, este mismo año, no en el de 1520, como hace Caresmar. La opinión, por consiguiente, de

este Padre tiene, en este caso, poca solidez. Cierto; si Agurreta murió en 1546 y el fraile amigo antes de volver San Ignacio a Manresa, no pueden ser uno y otro el mismo personaje.

Volvamos atrás y recojamos una nota pintoresca. Queda dicho que los primeros pobladores conocidos de la ermita, dedicada antes a San Marcos y a Santa Bárbara, fueron unos ermitaños, denominados de San Pablo, los cuales la dedicaron al Santo ermitaño; el patrón, por tanto, no era San Pablo, apóstol, como todavía se viene diciendo equivocadamente. Estos primeros ermitaños se llamaban Fr. Francisco de Podiolo (o Pujolet, en catalán), Fr. Alfonso de Molina, Fr. Juan Castellet y Fr. Francisco Castell. Se ve que tenían su habitación alrededor de la capilla y que se retiraban a orar a alguna de las cuevas cercanas que tanto abundan en la ladera izquierda del río Cardoner. En efecto: al admitir Nicolás de Oso, prefecto de San Pablo, a los monjes de Valldaura en compañía de los ermitaños, se estableció, entre otras condiciones, que el ermitaño Benito Martínez pudiera retener la celda y refectorio que había construído en el huerto, como también la cueva vecina, y habitar allí. Esto sucedía en diciembre de 1472. Tenemos, pues, en aquellos ermitaños, a unos verdaderos precursores de nuestro Padre San Ignacio, al escoger también él una de aquellas cuevas naturales, para recogerse y darse más de lleno a la oración y penitencia. Y aun creemos verosímil que, estando en 1522 fresca todavía la tradición de la vida eremítica en San Pablo, se moviese el Santo a imitar aquellos ejemplos antiguos. Hace más fuerza el considerar que tuvo comunicación asidua con los vecinos moradores de San Pablo, y que al principio de su conversión todo se le iba en imitar la vida de los Santos, como contó él mismo al P. Cámara (1).

Resumiendo lo expuesto, en cuanto tiene relación inmediata con San Ignacio, podemos afirmar que el monje manresano, hombre muy espiritual, y con el que deseaba estar para aprender y para poderse dar más cómodamente al espíritu, y aun aprovechar a las almas, era

---

(1) En efecto; leemos en la *Autobiografía:* «Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los Santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves; las cuales cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. Mas todo su discurso era decir consigo: Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer: San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer...» En nuestra edición, p. 13, n. 7.

de San Bernardo o Cisterciense, y moraba en el priorato de San Pablo, próximo a Manresa y más aún a la santa cueva en que el Santo oraba y hacía penitencia. Que este monje fuera el prior Alfonso Agurreta, no tiene gran fundamento. San Ignacio tuvo precursores, al retirarse a la santa Cueva, en los antiguos ermitaños de San Pablo, de los cuales pudo muy bien tomar ejemplo.

José M. March.

Barcelona-Sarriá

BOLETÍN TEOLÓGICO-MÍSTICO

Textos: 1. Teología Mística de Vallgornera.—2. Curso de Teología místico-escolástica de Fr. José del Espíritu Santo.—3. Compendio de Teología ascética y mística de Mr. Tanquerey. Tratados particulares.—4. Estudios sobre los místicos españoles del P. Torró. 5. Santo Tomás y la Mística, por el Excmo. Sr. Eijo y Garay.—6. Gracia de la oración mística y los ejercicios de San Ignacio, por el P. Richstatter.

1. Conocidísimo es el P. Vallgornera, O. P., como autor de la Mística Teología de Santo Tomás (1). La mayor parte de los que después de él han publicado escritos didácticos sobre esa materia le han copiado algunas cosas, o tomado no pocas nociones. Resplandece su libro por su profundidad, por la eficacia de su raciocinio y por el conocimiento de las obras del Doctor Angélico. Divide el docto dominico su teología en cuatro cuestiones; la primera es la proemial; la segunda trata de la vía purgativa del ánima contemplativa, propia de los que comienzan; la tercera de la iluminativa que pertenece a los proficientes; la cuarta de la unitiva que atañe a los perfectos. Las cuestiones distribuye en disputas y éstas en diversos artículos.

Según refiere el R. P. Berthier, O. P., editor de la presente edición, la Mística teología logró dos impresiones que se hicieron en Barcelona: la primera en 1662 y la segunda en 1665, año de la muerte del P. Vallgornera. Para evitar cualquiera confusión o siniestras sospechas ha juzgado conveniente el editor reproducir en primer lugar el texto de 1662; y después, separadamente, las adiciones introducidas en 1665, que llenaban 85 páginas del nuevo volumen y que reflejan perfectamente la mente del dominico catalán.

Con grande acierto transcribe el P. Berthier, en el prólogo, estas palabras del P. Vallgornera, que dan a conocer la solidez de las ense-

(1) *Mystica Theologica Divi Thomae utriusque Theologiae scholasticae et mysticae principis.* Auctore R. P. Thoma a Vallgornera Ord. Praed. Sacrae Theologiae Magistro. Editio quarta, Curante Fr. J. J. Berthier ejusd. Ord. exacta. Taurini (Italia) ex officina «Marietti», anno 1820 condita, nunc Marii E. Marietti Sanctae Sedis Apostolicae, S. RR. Congr. et Archiepiscopi Taurinensis Typographi. MCMXXIV. Dos tom. en 4.° de 220 × 148 mm. de XXXI-608 y de 557 págs.

ñanzas de este texto, sacadas del Doctor de Aquino: «La doctrina mística de Santo Tomás disfruta de tan grande autoridad que no puede expresarse con palabras; y eso por estribar en los principios escolásticos. Toda doctrina mística, conforme a los dictados de la Escolástica, se apoya en firme fundamento; y de aquí que los lectores que estudian la teología mística en el Angélico la encuentran solidísima y bien cimentada; por el contrario, los que la repasan en otros libros que solamente se ocupan en cosas místicas sin guía ni preceptor, deducen, so color de devoción, de palabras un tanto duras, materias de errores». Este aviso era entonces harto prudente, cuando amenazaban los desvaríos molinosistas, y puede tener aplicación en nuestros días.

A la solidez añade la abundancia de textos escriturarios, aunque no siempre rectamente interpretados, y los testimonios de Padres y de algunos místicos antiguos, principalmente dominicos. Las ideas que revela son las de la escuela tomística; predomina el intelectualismo, y en cuanto al llamamiento remoto de todos los justos al estado místico, asienta las siguientes proposiciones: «Deben todos aspirar a la contemplación sobrenatural; deben todos, y mayormente las almas consagradas de un modo especial al Señor, aspirar y tender a la unión actual fruitiva con Dios». Defiende también que la contemplación sobrenatural llega alguna vez como en San Pablo, Moisés, la Santísima Virgen, a la clara visión de Dios, y que en tales casos el principio formal elicitivo de la contemplación es el *lumen gloriae*. Examina esta cuestión, útil en nuestra época, para desvanecer no pocos errores y teorías falsas sobre la esencia del misticismo. La contemplación natural se divide en la que es propia de los fieles católicos y en la que corresponde a los filósofos gentiles. Señala las hondas diferencias de una y otra, así en el principio que físicamente mueve y aplica a ellas, como en el fin y en los efectos, y las distingue luego de la sobrenatural, que define con Santo Tomás: «simple intuición de la verdad divina que procede de principio sobrenatural». En ella no es dado penetrar a los gentiles, derviches, fakires, bonzos, etc.

Al P. Vallgornera le han alabado a porfía los autores; los elogios que se le han tributado se resumen en estas palabras del P. Berthier: «el que lo lea verá que es un escritor de recto ingenio, profunda ciencia y piedad eximia». El P. Poulain, S. J., le pone estos reparos: «Muchos textos tomados de Santo Tomás y sus predecesores no tie-

nen con la mística sino una relación lejana; convendrá buscar los textos del Santo en el tomo 2.º del R. P. Meynard, al pie de las páginas. El plan de la obra se funda en el de Fr. Felipe de la Sma. Trinidad; con frecuencia los títulos de los capítulos se identifican; desagrada que las citas no vayan cerradas entre comillas para saber dónde terminan». Nosotros hemos notado que se vale de autores apócrifos, según era bastante usual en su tiempo; no sólo alega casi todas las obras del seudo-Areopagita, sino que menciona como legítimas las *Obras Cardinales de Cristo*, de San Cipriano; el *Libro del Espíritu Santo*, de San Ambrosio; *Carta a Rústico*, de San Gerónimo; *De la verdadera y falsa penitencia*, de San Agustín; del *Amor de Dios* y *Scala claustralis*, de San Bernardo, etc., y da por notoriamente cierto que los Santos Timoteo, Tito y Policarpo recurrían a recibir lecciones de San Dionisio.

Tal vez hubiera convenido apuntar y subsanar estas equivocaciones, como generalmente suele hacerse cuando de nuevo se estampan obras antiguas. La edición tipográficamente es buena, y el editor nos advierte que sale corregida de las innumerables erratas que se contenían en las impresiones anteriores.

2. Hace poco tuvimos en nuestras manos, en la Biblioteca del Colegio de Santa Cruz, de Valladolid, un ejemplar del Curso de Teología místico-escolástica, del R. P. José del Espíritu Santo, carmelita descalzo, que perteneció a la librería del Colegio vallisoletano de la Compañía de Jesús de San Ignacio. Constaba de cinco tomos en folio, y en la portada de cada uno se leía: cuarta edición después de la primera hispalense, veneta, napolitana, reconocida por su autor y enmendada de un sin fin de yerros, que por incuria de los impresores abundaban. Ahora el ilustre carmelita R. P. Fr. Anastasio de San Pablo, pretende hacer una quinta edición, que se compondrá de seis tomos a dos columnas; el sexto volumen, publicado por el P. Espíritu Santo era rarísimo, y, merced a las exquisitas diligencias del editor, podrá nuevamente imprimirse.

El presente tomo (1) contiene la razón de toda la obra, la vida del

(1) *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae in sex tomos divisus, in quo scholastica methodo explanantur dubia mystica juxta miram solidamque doctrinam Angelici Praeceptoris Divi Thomae sacrae Theologiae Principis*, auctore P. Fr. Joseph a Spiritu Sancto, Carmelitarum Excalceatorum Congregationis Hispaniae Generali. Editio Nova ad antiquas editiones et fontes, collatis auctoritatibus, a P. Fr. Anastasio a S. Paulo, in Colle-

autor sacada de excelentes escritores y varios documentos inéditos, los prolegómenos de toda la obra, la introducción mística que abarca cinco libros, esto es, del modo místico de saber, de los signos, términos, oración, nombre y verbo, del arte de encontrar el medio, y dos disputas proemiales acerca de los predicables místicos, la primera sobre el objeto, naturaleza y nombre de la mística teología, y la segunda del director místico. Finalízase la obra con un apéndice, en que da noticia bio-bibliográfica de los autores carmelitas, cuya autoridad se alega en este volumen, y con seis magníficos índices, escriturarios, de cosas notables, obras citadas, onomástico, de autores y sinóptico.

Se llama místico este curso por la materia de que trata, y escolástico por el método que adopta. La doctrina se apoya en los principios de Santo Tomás, y se saca principalmente de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz; pero también se aprovecha directamente el docto autor de las enseñanzas de los teólogos escolásticos, principalmente tomistas, y de los místicos, en especial de su Orden carmelitana. No significa esto que no se aparte de ellos en algunas ocasiones. Disiente, v. g., de Vallgornera y Antonio de la Anunciación, que juzgan pertenecer la purgación pasiva y la activa del sentido a la misma vía; con Dionisio el Cartujo opina que a la vía purgativa pertenecen la activa del sentido y espíritu. De los PP. Felipe de la Santísima Trinidad y Antonio del Espíritu Santo difiere en que la razón *sub qua*, la teología mística alcanza su objeto, sea el principio elicitivo de la misma: afirma que los teólogos mencionados lo suponen, pero sin alegar pruebas de ningún género.

En todo el contexto se observa la misma solidez en el raciocinio y en la explicación de los más recónditos hechos místicos, idéntica perspicacia y agudeza en el desenvolvimiento de los temas, y un estilo suelto, pintoresco y abundante en frases y palabras felices. A veces se muestra crédulo en demasía el esclarecido místico, y admite

---

gio philosophico eiusdem Ordinis Cortracensi historiae et scientiarum praelectore, accuratissime exacta. Apud Carolum Beyaert, Editorem Pontificium, 4, Rue Notre Dame, Brugis (Belgii), 1924. Tomus primus in duas partes distributus. En 4.° mayor de 252 × 174 mm. de XXXI-368 pp.—*Mystica Isagoge, hoc est, Brevis totius Mysticae Theologiae Synopsis seu Prima Pars tomi primi Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae*, auctore P. Fr. Joseph a Spiritu Sancto Carmelitarum Excalceatorum Congregationis Hispaniae Generali. Editio Sexta ad antiquas editiones, collatis auctoritatibus, a P. Fr. Anastasio a S. Paulo.. De VIII-136 pp. y el retrato del autor.

fábulas, como la que refiere que el demonio en la época de San Gregorio ejercitó en Roma el oficio de orador, predicando públicamente por ocho días continuos (pág. 263). También emplea autores apócrifos, obras espurias,y no reproduce puntualmente algunos textos; mas en esta parte pone las cosas en su punto el preclaro editor. Al P. San Pablo se deben los títulos exactos de las obras aducidas por el autor, la corrección de las citas mal hechas, las noticias bio-bibliográficas de los autores carmelitas y los diversos índices; lo que supone un trabajo ímprobo y no floja erudición. Para ilustrar este curso recorrió el profesor carmelita muchas bibliotecas de Bélgica, Francia y España, y revisó no pocos legajos, cartapacios y documentos manuscritos; la obra, pues, sale con todos los primores y requisitos que exige la crítica de nuestros días.

Hemos advertido que al tratar del P. Pablo de la Concepción, Ord. Carm., no menciona las dos ediciones madrileñas que se hicieron de sus *Tractatus Theologici* (p. X. nota 8), ni el Compendio de estos tratados debido al carmelita descalzo Fr. José de la Madre de Dios. Su criterio al dibujar a su héroe no peca de riguroso; naturalmente, los resplandores de la ciencia deslumbran los ojos para que no descubran las pequeñas flaquezas del hombre.

La edición, tipográficamente, resulta hermosa por el tamaño, papel y tipos; en la corrección de las pruebas se han deslizado varias erratas fácilmente subsanables. Toda la obra, según se promete, constará de 6 tomos iguales en magnitud al presente, y no valdrá menos de 300 francos; a los que a ellos se suscriban se les hará una rebaja, y no pasará para los suscriptores de 275 francos. Deseamos un próspero éxito a los beneméritos editores.

3. Mr. Tanquerey, tan ventajosamente conocido por su Teología dogmática y moral, ofrece por segunda vez al público su Resumen de Teología Ascética y Mística (1). Convencido el insigne autor de que el dogma es la base de la Ascética, y que lo que Dios ha hecho y no cesa de hacer es un estímulo eficacísimo de la verdadera devoción, recuerda sucintamente las verdades de la fe sobre las cuales estriba la vida espiritual. Dos partes, por tanto, comprende este

(1) *Précis de Théologie Ascétique et Mystique*, par Ad. Tanquerey. Nouvelle Édition. Société de S. Jean l'Évangeliste. Desclée et Cie. Paris. Tournai (Belg.), Romae, 1923. En 8.º de 177 × 110 mm. Dos tomos: 1.º XXXVI-396 pp. + Apéndices: la espiritualidad del Nuevo Testamento: indice de materias, 1-72; 2.º XII, 397-1007 pp.

compendio: doctrinal, en que se prueba que la perfección cristiana se deriva lógicamente de los dogmas, en particular, de la Encarnación, que es el centro. Y aquí se deducen los medios generales de dicha perfección. Práctica, en que se declara que, guiados por una fe viva y luminosa, hemos de intentar conseguir nuestra reforma y poner en ejercicio los hábitos de las virtudes; y en este lugar se exponen los medios especiales que hay para recorrer las tres vías que conducen a las cumbres de la perfección.

Con mucho orden y claridad y con gran caudal de erudición, va explicando la materia y esclareciendo los puntos oscuros y espinosos. Su guía y mentor es, ante todo, Santo Tomás, aunque utiliza, con no poco acierto, otros autores escolásticos y místicos. Aduce a la cabeza del primer tomo una lista cronológica y metódica, que consta de 244 nombres; carmelitas, dominicos, franciscanos, jesuítas, seculares, todo género de escritores místicos se registran en ella. Principalmente se inspira en la escuela mística francesa del siglo XVII. Sigue las opiniones más recibidas; y al hablar de la unión transformante afirma que, como según confesión de todos, Santa Teresa y San Juan de la Cruz son los dos sublimes doctores de ella, se atendrá a sus divisiones.

En la controversia sobre el llamamiento universal a la contemplación infusa, procura conciliar las dos tendencias opuestas: la de los dominicos, que la defienden, y la de los carmelitas, que la niegan; para Mr. Tanquerey, la contemplación infusa, dependiente de las manifestaciones místicas extraordinarias, nada tiene de milagrosa o anormal, y proviene de una doble causa: de la cultura de nuestro organismo sobrenatural, sobre todo de los dones del Espíritu Santo, y de una gracia obradora que tampoco es milagrosa. Con todo, no se colige de ahí que todas las almas hermoseadas con la gracia sean, en verdad, llamadas remotamente a la unión transformante. Hay diversos grados de santidad en la tierra, a los que los hombres son destinados. Inclínase a la sentencia de que el conocimiento que tiene el contemplativo de Dios no es sino mediato, al propio tiempo que confuso y obscuro, aunque, en cierto modo, experimental, y que la contemplación infusa entra de lleno en la vía unitiva. Defiende, asimismo, la posibilidad de la contemplación adquirida.

En todo se ostenta prudente, recatado, preciso en los términos, ajustado en los conceptos, y enterado del desenvolvimiento de la

ciencia mística en todos tiempos; por eso designa en cada materia una porción de autores de consulta que podrán servir de guía a los lectores en sus estudios.

Tal vez divida y subdivida demasiado y amontone excesiva materia que puede engendrar alguna confusión en las mentes. A Santa Teresa atribuye, con los bolandistas, los afectos encerrados en aquel soneto comúnmente llamado de San Francisco Javier. Hace bien en apoyar la práctica en la teoría y sacar de los dogmas cuanto atañe a la perfección del cristiano; pero al fin y al cabo no prueba esa teoría, sino que la supone demostrada en la teología dogmático-escolástica; por tanto siempre habrá que recurrir a ésta para la plena inteligencia de la materia.

Juzgamos el Resumen libro muy útil y fructuoso para los seminaristas y sacerdotes a quienes se dedica, y aun para toda clase de almas que traten de virtud y perfección, o quieran instruirse en esta difícil ciencia, que hoy pretenden desfigurar los teósofos y desacreditar los racionalistas.

4. «Presentamos en este libro, Místicos Españoles (1), escribe el esclarecido P. Torró en el Prólogo, una exposición amplia de la doctrina contenida en los libros del P. Fr. Juan de los Angeles religioso de la Orden de San Francisco». Comprende la introducción, tres partes y una especie de apéndice o complemento. En la introducción se explican las causas determinantes del carácter místico de la escuela franciscana, y se dan noticias sobre el P. Angeles y sus obras. En la primera parte se trata de la purificación del sentido como blanco de la preparación mística; en la segunda de la psicología del P. Angeles, esto es, se le estudia como moralista-psicólogo; en la tercera descríbese la vida mística y se presenta al P. Fr. Juan como encarnación de la escuela franciscana del amor. «Lo originalísimo en este místico y su escuela, afirma el autor, es el medio o modo como adquiere su ciencia. Repetidas veces lo dice el P. Angeles: en esta sabiduría el entendimiento es ilustrado por la experiencia de la voluntad; el amor precede a la intelección. Se establece una fuente nueva de experiencia real; mas no otro principio formal de la ciencia». En el apéndice

(1) *Estudios sobre los Místicos Españoles. Fray Juan de los Angeles, Místico-Psicólogo*, por el Rdo. P. Antonio Torró, O. F. M. Dos vols. en 4.º de 198 × 130 mm. y 288 y 403 páginas respectivamente.

o complemento expónense estas tres cuestiones notables: Nuestros místicos no son escépticos: de la hermosura, según la entiende y declara el P. Angeles: Teoría ética.

Desde luego se observa que el docto P. Torró conoce perfectamente las obras del P. Angeles, las doctrinas no sólo místicas sino teológico-escolásticas de la escuela escotística, los sistemas de los filósofos antiguos y modernos, así ortodoxos como racionalistas, y las teorías más o menos místicas que actualmente prevalecen. Por eso determina con precisión el carácter esencial de la mística del P. Angeles, que no discrepa un punto del que heredaron los franciscanos de su egregio fundador y de su fiel intérprete San Buenaventura, y observa las diferencias que separan en los puntos comunes al ilustre místico minorita de los filósofos racionalistas como Rousseau y Kant y de los seudo-místicos a la manera de Molinos. A su juicio, el P. Angeles, aunque de vasta cultura y erudición, recibió de continuo la influencia del Doctor Seráfico, de Enrique de Balma y de un franciscano español harto desconocido, Fr. Bernardino Laredo. De la *Mystica Theologia* de Balma pasaron al P. Angeles aquellas tres ideas madres que constituyen el fondo esencial de su teoría; el llegar el alma a Dios por extensión del amor, el producirse esta extensión no en fuerza del discurso o meditación sino principalmente por afectos y deseos anagógicos; el hacerse la unión mística tocando el divino Espíritu, tercera persona de la Trinidad beatísima, en el ápice del alma, que es fuerza amativa, del cual contacto resulta la sabiduría, ciencia sabrosa, o ciencia de amor que se llama propiamente teología mística en la cual, al contrario de la ciencia común, el entendimiento es enseñado del afecto que precede.

Por lo que concierne a su ciencia filosófica, opina que «española más que nada es la divina filosofía de este místico español. Y esto más que a los libros que leyó, más que a las escuelas que frecuentó, más que a los maestros que tuvo, más que a Sevilla, a Alcalá, a Salamanca, a Sabunde y a Fr. Luis de León, lo debe Fr. Juan a su bellísima alma genuinamente española». Aquí se descubre el amor patrio del R. P. Torró, que le mueve repetidas veces a recordar las glorias españolas del siglo XVI, en que nuestros teólogos, filósofos y místicos fueron luz esplendorosa del orbe.

La división que hace en cada parte es clara y precisa; y todo cuanto asienta lo prueba con testimonios tomados de los diversos libros

del P. Angeles, especialmente de la *Conquista del Reino de Dios*, *Triunfos del amor divino*, *Lucha espiritual y amorosa* y *Manual de vida perfecta*. Un inconveniente puede haber en esto; y es que en ocasiones las palabras desligadas del contexto no reflejan su verdadero sentido. Observamos, por ejemplo, en el tomo primero, página 256, que se dice, después de atestiguar que la virtud es un ejercicio práctico de amor: «Éste nos saca con una aspiración suave a amar prácticamente, esto es, al ejercicio de las virtudes, y nos retira y entra adentro a amar fruitivamente». El P. Angeles atribuye el afecto no al amor, ni al ejercicio práctico, sino al toque divino, y escribe no *éste* sino *él*.

Existe asimismo el peligro de acomodarlas un poco forzadamente a una opinión preconcebida; y esto advertimos que se hace cabalmente en el tomo segundo, pág. 218: «La inclinación mística sobrenatural supone, pues, en el alma una disposición natural para ella. Así lo manifiesta repetidas veces el P. Angeles: «Este recogimiento (el místico), pregunta el discípulo, ¿es cosa sobrenatural o posible a cualquiera que quiera darse a él? Maestro: — Muy bien podemos, ayudados de la gracia de Dios, recogernos de la manera que has oído, porque esta es obra partida donde se halla la mano de Dios y las nuestras. Sin el divino favor ya se sabe que no podemos tener ni aun un santo pensamiento, pero con él todo nos es posible; digo que es necesario ayudarse el hombre y hacer de su parte lo que pudiese con seguro de que no faltará Dios a su obra...» Como se advertirá, no se habla de disposición natural alguna, sólo se afirma que el hombre puede cooperar al favor divino; y que, cooperando el hombre, no faltará Dios a su obra. No se dice otra cosa.

Impropio se nos figura afirmar que «la gracia, en suma, es una encarnación de la idea divina en nuestro amor natural» (I, 280), y no acertamos a comprender el sentido de estas palabras: «Teniendo que la cualidad mística es esencialmente la misma que la santidad, vemos algo en el místico que nos obliga a distinguirle del santo; que no todo santo es místico... Cuando la gracia viene a caer sobre una naturaleza de suyo afectuosa y de intenso amor, entonces es cuando produce esos santos que con especialidad llamamos místicos» (II, 229). Siendo la cualidad mística, en sentir del P. Torró, esencialmente lo mismo que la santidad, quien posea ésta poseerá esencialmente aquélla; y, por tanto, todo santo es esencialmente místico; en los accidentes va-

riarán santos y místicos; pero no en la esencia, por la que se constituyen las cosas. En las otras palabras, ¿a qué gracia se alude? ¿A la santificante? Pero ésta, caiga sobre quien caiga, no hace por sí místicos. Tal vez quiera significar el preclaro autor que a esos caracteres *positis ponendis* suele el Señor preferentemente conceder la contemplación infusa, etc.

La teoría afectiva del P. Angeles podrá no satisfacer a todos, pero está magistralmente expuesta por el R. P. Torró, quien pone además muy de relieve los grandes méritos y excelencias de aquel incomparable místico. Libros como el que reseñamos manifiestan a las claras que los insignes hijos del Serafín de Asís han sabido recoger la opulenta herencia mística de sus padres y mostrarse dignos émulos de tan excelsos maestros.

5. No queremos que deje de constar en este BOLETÍN el hermoso discurso del Sr. Obispo de Madrid-Alcalá, que lleva por título *Santo Tomás y la Mística*, y en el que se desenvuelve el pensamiento de que «en la ciencia mística hay que ir a (Santo) Tomás. La misma práctica de Teresa de Jesús, en quien como en su mejor caudillo y representante, compendiaré toda la escuela mística española, nos servirá de piedra de toque para demostrar por su perfecta coincidencia que también en mística el maestro de los maestros es Santo Tomás de Aquino». No lo examinaremos, sin embargo, porque ya fué analizado en *Razón y Fe* (1), en donde se ponderan su grandiosidad y elocuencia y la fuerza dialéctica con que se exponen las ideas. Distingue el eximio Prelado con Santo Tomás y Santa Teresa la contemplación estrictamente sobrenatural de la adquirida, y asegura que aquélla «de tal suerte depende del influjo sobrenatural de Dios, que el hombre no puede por sus propias fuerzas, aunque sobrenaturalizadas, adquirirla». Y «por lo que toca a la parte de la inteligencia, lo mismo Santo Tomás que Santa Teresa hablan de operaciones con intervención de la imaginativa y sin ella; y de tal suerte se expresan que en esas mismas operaciones se observan las funciones psicológicas naturales».

Un dominico extranjero termina de este modo la reseña que hace del presente discurso: «La conferencia del doctísimo Prelado honra a la España católica, que camina a la cabeza de las naciones con sus grandes tomistas y sus grandes místicos, maestros universales.»

---

(1) Setiembre 1924. Tomo 70, Fasc. 1, pág.

6. El R. P. Richstatter, S. J., muy experimentado en dar los ejercicios espirituales de San Ignacio, expuso en los cursos de ellos tenidos en el Canisiano de Innsbruck, ciertas cuestiones sobre mística actual que complacieron a los oyentes y desearon que se imprimieran. A eso se debe la publicación de la *Gracia Mística de Oración* y los *Ejercicios Ignacianos* (1), que en 16 capítulos toca temas tan importantes como la mística y los ejercicios de San Ignacio, esencia de la mística, diversos conceptos de la contemplación mística, nueva concepción de la misma y opinión de la antigüedad, místicos y escolásticos de la Edad Media, contemplación sin imágenas ni formas imaginarias, favores místicos, relación entre las visiones y hablas interiores, lectura de los misticos y deseo de las gracias místicas.

Expone con esmero la sentencia que denomina nueva sobre la contemplación mística *cognitio Dei experimentalis*, que puede adquirirse, una vez domadas las pasiones, por el constante ejercicio de la oración y de la virtud y con ayuda de la gracia ordinaria. En Alemania abrazaron esa sentencia Emilio Dimmler, el P. Lercher, S. J., y el profesor Krebs. Sin embargo, halló también valientes impugnadores, y el esclarecido autor se esfuerza en demostrar que no se armoniza con la creencia y persuasión de los antiguos, ni con la de numerosos teólogos y místicos de la edad contemporánea, ni con la de los escritores jesuítas de tiempos pasados. Para éstos, la contemplación mística o infusa es una gracia especial que el Señor otorga a quien le place y a la que no todos son llamados por Dios. No significa esto que no admitan la contemplación adquirida, que depende de nuestros propios conatos, contando con la gracia ordinaria del cielo.

Revela el docto autor estar bien instruído en todo lo que atañe a la mística, y expone con sinceridad la senda que recorrió en Alemania. Antes del protestantismo floreció grandemente en aquellas regiones: testigos, Taulero, Susón y Rusbroquio; pero después que levantó su cabeza la hidra de la herejía paró en una postración ignominiosa. Mientras en los siglos XVI y XVII subió la mística en España y Francia a las cumbres brillantes de la gloria, en las regiones alemanas sólo se cuentan cinco místicos; tres de ellos jesuítas: Maximiliano Sandeo (van der Sant), Juan Tanner y José Pegmayr, el benedictino Schram

(1) *Mystiche Gebetsgnadem und Ignatianische Exerzitien* von Karl Richsätter, S. J., Berlagsanstalt Tyrolia. Innsbruck. En 8.º de 163 × 106 y 323 págs.

y el canónigo Eusebio Amort. Ahora despierta otra vez con tales aceros que hasta los *Sozialistischen Monatshefte* discuten sobre la nueva aparición de la mística católica, y no son los que lo hacen con más prevenciones y desconocimiento de causa.

En esta obra del R. P. Richstätter, la mística española sale muy bien parada. No solamente menciona a San Ignacio y a los príncipes de esta ciencia, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, sino que alega con grande estima a un ejército de autores españoles, como García de Cisneros, Baltasar Alvarez, San Alfonso Rodriguez, Luis de la Puente, Alvarez de Paz, Suárez, encomiado en esta materia por Denifle, Vallgornera, María de Agueda, Godínez, Reguera (a quien llama Reguerra), etc. Recuerda, asimismo, varios libros de compatriotas nuestros traducidos a lengua alemana; el carmelita José del Espíritu Santo tradujo con mucha pericia la *Escuela de Oración de Santa Teresa;* otros dos carmelitas descalzos, los PP. Pedro de Alcántara y Fray Luis, cuidaron de verter e imprimir en cinco tomos en 8.° y anotar conforme a las leyes de la crítica reinante las *Obras de la admirable Doctora mística*, en que aparecen por vez primera la colección dc las preciosas cartas. Los libros de San Alfonso Rodríguez puso en el idioma de Goëthe el príncipe Maximiliano de Sajonia. A los españoles no puede menos de agradarnos que se haga justicia a nuestros místicos y se les conceda el lugar de preferencia que por derecho les corresponde.

La Gracia Mística de Oración, del P. Carlos Richstätter, viene a ser un testimonio fehaciente de que en pocas páginas se puede atesorar mucha ciencia y trazar convenientemente la historia antigua y moderna de la mística alemana.

A. Pérez Goyena.

BOLETIN DE FILOSOFIA RELIGIOSA

1. *Analisis del suicidio.*—Monografía sobre el suicidio, sus causas y remedios, por el M. Iltre. Sr. Dr. D. Carlos Salicrú y Puigvert, Presbítero, capellán de honor de S. M. el Rey, Caballero Cruz de la Real Orden del Mérito Militar con distintivo blanco, beneficiado de la Iglesia parroquial de Calella. Prólogo del M. Iltre. Sr. doctor D. Miguel Serra y Sucarrats, canónigo de la S. I. Catedral Metropolitana de Tarragona y Catedrático de Derecho Romano y Civil Patrio en la Universidad Pontificia. Con licencia eclesiástica. Volumen de XVI—177 págs., de 19×13 cms. Imprenta de Eugenio Subirana, Puertaferrisa, 14. Barcelona, 1924.

El nombre del doctor Salicrú es muy conocido en el campo literario por sus muchos artículos y libros, y ciertamente que no desmerece por el presente, que es una buena contribución a la historia y estadística del suicidio. El libro está dividido en ocho capítulos y dos apéndices, y trata sucesivamente de la definición, historia y etiología del suicidio; de las relaciones de éste con la Etica y con las ideas de honor y heroísmo; del suicidio considerado ante la Psicología patológica, responsabilidad moral, legislación civil y canónica, y moral católica; y de la terapéutica del suicidio, la higiene social y los «paraísos de la muerte». Por esta sola enumeración se comprende que se tocan los puntos concernientes a una materia que es importantísima en este tiempo, porque el suicidio, como dice bien el autor, no es ya muchas veces un hecho individual, sino más bien un hecho social, y lo que es peor «*el suicidio del niño*, el quasi infanticidio de sí mismo... hace su aparición como algo sintomático... que pone espanto en el ánimo».

Examina ante todo la noción de suicidio y hace una breve historia del mismo, para detenerse más de propósito en su etiología o causas. Este punto es trascendental, así individual, como socialmente considerado, porque conviene prevenir y evitar un crimen tan funesto y tal plaga social. El objeto que se propone el autor es demostrar la gravedad de este mal, desde sus principales puntos de vista, averiguar sus causas y señalar los remedios, seguir su trayec-

toria y sus diversas fases a través del tiempo y del espacio, y lo hace con mucha claridad, orden y buen criterio, deduciendo de cada una de las materias tratadas atinadas e importantes conclusiones.

El prologuista nota muy bien que el suicidio es contagioso, y que al menos en localidades determinadas un suicidio no viene solo, siendo de lamentar, como añade el autor, que el número de suicidios aumenta de año en año; que la tendencia al suicidio va creciendo con la edad hasta los sesenta y nueve años, y que, como se comprenderá fácilmente, los suicidios en las grandes poblaciones son mucho más numerosos que en las poblaciones rurales.

Pondera y demuestra cómo el suicidio es un crimen contra Dios, contra la Patria y contra sí mismo; incompatible con la idea de heroísmo y el honor bien entendido y está en pugna con las leyes civiles y canónicas. Pasando a la etiología del suicidio, enumera entre sus causas el homicidio perpetrado que le induce al suicida no pocas veces a volver contra sí el arma criminal, la impunidad de los delincuentes, el juego, el cine, el baile, las contrariedades en el amor, la publicidad de los suicidios y otras causas más o menos directas. Consigna como hechos inconcusos que a medida que se dejó sentir en la sociedad el saludable influjo del cristianismo, disminuyó el número de suicidios; que éstos se hallan en razón inversa de la religiosidad y moralidad de los pueblos, y que, *ceteris paribus*, los países prácticamente católicos ofrecen un coeficiente o *porcentaje* de suicidios muchísimo menor que el de los pueblos indiferentes o de otras religiones. Los remedios pueden ser de carácter religioso, moral, social y aun económico, y desde luego señala como verdadera panacea para combatir el suicidio «la vuelta al sentimiento religioso». El autor concede, y no sin fundamento, «mucha importancia a la práctica del seguro, en sus múltiples aspectos, como terapéutica del suicidio», y propone la idea de una liga contra la epidemia del mismo. No queremos terminar estas líneas, sin recomendar eficazmente un libro cuya lectura puede ser muy útil a toda clase de personas, y notando que así como se extiende bastante al tratar del suicidio desde el punto de vista del honor, valor y heroísmo, así hubiera ganado no poco si proporcionalmente se hubiera extendido en otros muchos puntos.

2. *Il Miracolo* pelo P. Angelo Zachi, O. P., Professore nel Collegio Angelico di Roma. Vol. de XVI—650 páginas de 19 × 13 cms. Milano, Via S. Agnese, 4. Società editrice «Vita e pensiero». 1923. £. 20.

Si la materia es trascendental desde el punto de vista apologético y religioso, científico y filosófico, el modo de tratarla es digno y está a la altura de la misma. Es un trabajo amplio y profundo del milagro, en el que pone de relieve el valor probativo de éste, la doctrina católica acerca del mismo en frente de las falsas concepciones de los protestantes, de los modernistas y partidarios de la filosofía idealista; examina la posibilidad, conveniencia y cognoscibilidad del milagro y sus causas intrínsecas, rechazando de paso la suficiencia de las fuerzas psíquicas, del espiritismo y de los fenómenos diabólicos, para deducir que es efecto y manifestación de causas de un orden sobrenatural.

Mirado más en concreto, nos ofrece diez capítulos muy sustanciosos y nutridos de copiosa doctrina; para orientar al lector no estará de más, en asunto de tanta importancia, indicar sus títulos respectivos: La cuestión del milagro en la Apologética—la concepción católica y las pseudoconcepciones del mismo—. Los antecedentes de la posibilidad, la posibilidad misma, conveniencia y cognoscibilidad de los hechos milagrosos—las causas y energía psíquicas de la naturaleza. Las causas extranaturales creadas y algunas objeciones contra la realidad del milagro.

Viniendo al particular, en el primer capítulo trata del lugar que al milagro corresponde en el campo de la apologética; analiza los motivos intrínsecos y extrínsecos de credibilidad y la superioridad de éstos por su fuerza probativa, más rápida y fácil para todos, y observa la actitud del protestantismo liberal, especialmente de sus más significados caudillos, como Schleiermacher, Harnack, Ritschl y Sabatier, de algunos modernistas y de otros más o menos adversarios del valor apologético del milagro; a todos ellos contesta el autor, justificando la nueva actitud apologética, y recordándoles aquellas vibrantes palabras de Jesucristo: «¡Ay de ti, Corozaín; ay de ti, Betsaida!; porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que vosotros habéis presenciado, tiempo ha que, cubiertos de cilicio y ceniza, hubieran aquéllos hecho penitencia».

En el segundo expone el concepto católico del milagro, tomándolo en sentido tomístico, es decir, como superior no sólo a las fuerzas de la naturaleza sensible, sino también a *todas* las creadas; así entendido el milagro, es evidente que ni los ángeles pueden ser su causa *principal física*, sino solamente Dios. Pero no todos están con-

formes en concebir así el milagro; y no sin fundamento, porque supuesta la división clásica de los milagros, y admitida corrientemente, en tres categorías de primero, segundo y tercer orden, y concedido que los de primero y segundo sólo los puede realizar el mismo Dios, todavía ni parece que se pueda negar el nombre de tales a los de tercer orden, ni nadie niega que éstos los puedan realizar los ángeles. Así, por ejemplo, la conducción y translación instantánea por los aires de Habacuc, desde Judea a la Caldea, y las curaciones instantáneas de enfermedades gravísimas, tenidas por incurables por eminencias médicas, es certísimo que las pueden obrar los ángeles, y a nadie se le ocurre negar que puedan ser llamados verdaderos milagros—bien que de tercer orden o *quoad modum*—tanto para los dictados de la ciencia, como para los efectos de la canonización. En el capítulo tercero refuta bien al modernista E. Le Roy, pero se echa de menos la refutación de varios otros modernistas y adversarios del verdadero milagro, por lo que el capítulo resulta algo pobre o superficial.

En el cuarto, al hablar de las condiciones indispensables de la posibilidad del milagro, dice que es preciso presuponer la existencia de Dios; y es más, en la opinión del autor, hay que presuponerla *inmediatamente*, porque sólo Dios puede hacer milagros; a juicio de los que conceden a los ángeles el poder de hacer milagros de tercer orden, también es necesario presuponer la existencia de Dios, siquiera sea *mediatamente;* pero si *comienza por presuponerla*, ¿cómo sin incurrir en círculo vicioso, pretende probarla por medio del milagro? No hubiera estado de más que se hubiese detenido en aclarar este punto, que es de gran interés, y demostrar que el milagro, o reconocido como tal, o también como mero hecho contingente, como cualquier otro, aunque siempre más refulgente que los ordinarios, nos conduce de una u otra manera a la existencia de Dios; y que, en todo caso, los milagros, como dice el Concilio Vaticano (cap. 3. De fide) «cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae acommodata».

En los capítulos quinto y sexto están amplia y razonadamente expuestas la posibilidad, conveniencia y cognoscibilidad del milagro, y en los tres siguientes refuta bien a los que pretenden reducir los milagros a meros fenómenos naturales, más o menos extraordinarios.

Solamente nos permitiremos hacerle aquí una pregunta, ya que en el párrafo o número 6.º del capítulo VII trata expresamente de las curaciones milagrosas, a las cuales, tanto por su carácter de «l'instantaneità», como por la «macanza di mezzi terapeutici proporzionati, assenza di convalescenza e di reliquati patologici», llama, con razón, como las llamamos todos los católicos, «veramente miracolose»; esas curaciones «verdaderamente milagrosas», ¿no las podrán realizar los ángeles? ¿No las podrán realizar, no ya como causas morales, o físicas instrumentales, pues en calidad de tales hasta los santos las realizan, sino como causas físicas *principales?* Para nosotros, y creemos que para todos, es cierto y evidente que sí, pues se trata de la aplicación y ejecución de fuerzas que están bajo el dominio de los ángeles. Pero de aquí se sigue una conclusión, también evidente, que se refiere a la misma definición del milagro, de la que se habló en el capítulo 2.º: luego para el concepto de verdadero milagro (como lo es también el de tercer orden), no se requiere que exceda a *todas* las fuerzas de la naturaleza creada. No nos es posible extendernos más, sino para decir que estas ligeras advertencias o modestas preguntas no empecen al mérito del libro, que es grande como trabajo apologético y como refutación directa del naturalismo e indirecta del materialismo y positivismo.

3. Les faits et les grandes guérisons de Lourdes: I. *Trente guérisons enregistrées au Bureau médical*—1919-1922, par le Dr. A. Marchand, Président du Bureau des constatations médicales de Lourdes. Vol. de XX-296 págs., de 19 × 12 cms. París, Téqui; Lourdes, Bureaux de la Grotte, 1924. Prix: 7 fr. II. *Celle qui ressuscita*, par René Gaell. Vol. de VIII-242 págs., de 19 × por 12 cms. París, Téqui, 82, rue Bonaparte, 1924. Prix: 5 fr.

Después de haber hablado del milagro y hecho referencia a los de Lourdes, viene bien, como complemento y confirmación, decir dos palabras de algunas grandes curaciones allí realizadas, y el asunto nos lo ofrecen los Dres. Marchand y Gaell en los dos libros arriba citados. Ambos libros están divididos en partes o secciones tricotómicas. El primero trata (I) de las curaciones de la tuberculosis-pulmonar, laríngea, peritoneal, articular y vertebral; (II) de las llagas, fístulas y úlceras; (III) de las afecciones de los centros nerviosos. El segundo estudia un solo caso, pero de curación verdaderamente extraordinaria, por lo que lleva el título de «la que resucitó», pues sien-

do conocida con el nombre de «esqueleto vivo» por los que la vieron en Lourdes, de repente, por la intercesión de la Virgen, se levantó sana y buena. El autor estudia en la 1.ª parte la agonía de Cecilia; en la 2.ª el presentimiento de su corazón; en la 3.ª la vida (perdida y) hallada.

Es objeción común y trillada de los adversarios del milagro, que en Lourdes sólo se curan las enfermedades nerviosas; estos dos libros, si no hubiera otros muchos antes, bastarían para demostrar que son ya innumerables las lesiones orgánicas y gravísimas, cuya curación instantánea está científicamente demostrada; como que, desde hace ya muchos años, en Lourdes, las curaciones de enfermedades meramente nerviosas, o no se toman en consideración, o no se consideran como extraordinarias. Allí sólo se registran como tales, las curaciones de enfermedades orgánicas, v. g., del cáncer, de las fracturas, de las varices, de las llagas, úlceras, tuberculosis vertebral, pulmonar, etc., y aun ésas cuando se verifican total e instantáneamente, o en pocos momentos, o en un tiempo evidentemente menor y desproporcionado al que natural y ordinariamente suelen exigir. El Dr. Marchand prescinde en este libro, y no hace mención, de las famosas y notabilísimas curaciones, cuya historia es muy conocida, a saber, de las fracturas supurada y no supurada, respectivamente, de Rudder y de Margarita Ver; de las tuberculosis vertebral, pulmonar y cutánea de Gabriela Durand, de Amalia Hébert y de Teresa Rouchel; del cáncer recidivado en la mejilla y en la lengua de Renato Clément y de Catalina Lapeyre; de las varices ulcerosas de Francisco Macary y de la úlcera de Joaquina Dehant, enfermedades todas ellas declaradas incurables, y ante cuya total y repentina curación tuvo que reconocerse y se reconoció muda, impotente, sumisa y asombrada la ciencia. Pues bien; prescindiendo, repito, de todos estos casos, todavía el Dr. Marchand presenta treinta nuevas curaciones similares, de lesiones orgánicas, rigurosamente comprobadas y demostradas, con todos los pormenores que la ciencia más escrupulosa pueda exigir, y todas ellas recientes, verificadas en los años 1919 a 1922. Con razón dice el prologuista de este libro, René Gaell, redactor-jefe de la *Croix de Lourdes:* «Je doute que les esprits les plus exigeants puissent trouver, dans ce livre, matière a chicane ou à contradiction. Il ne s'agit point là de théories. Les faits seuls parlent, s'imposent à l'intelligence et portent en eux leur triomphe et leur victoire.»

De la misma manera, el caso de *celle qui ressuscita* que refiere René Gaell es también una curación prodigiosa, examinada hasta en sus más mínimos detalles, curación repentina de una *tuberculosis generalizada* y tan avanzada que dejó a la pobre joven casi descarnada y en huesos, que parecía un esqueleto. La lectura de este libro es interesantísima y apenas se puede hacer sin conmoverse, y la recomendamos no sólo a los peregrinos de Lourdes, sino también a todos los que quieran saber cuán escrupulosa y rigurosamente, cuán técnica y científicamente se procede en aquella oficina de comprobaciones, al examinar el carácter y gravedad de las enfermedades y el valor y eficacia de las curaciones.

Ambos doctores, Marchand y Gaell, beneméritos de la ciencia y de la religión ejercen el doble apostolado científico-religioso, como quiera que en sus libros, que refieren las curaciones prodigiosas, de que hemos hablado, nada falta de cuanto exigen los métodos científicos, ni las comprobaciones de los médicos, católicos y anticatólicos, religiosos, indiferentes e incrédulos, ni los datos sucesivos y graduales sobre la evolución del mal y estado del enfermo durante muchos años, ni los informes referentes a las operaciones quirúrgicas practicadas, ni el último y definitivo examen hecho por los médicos la víspera misma de la curación milagrosa.

4. *Natur und Gnade* (naturaleza y gracia) von Dr. M. Jos. Scheeben, Professor im Erzbischöflichen Priesterseminar in Cöln. Mit Einleitung und Ergänzungen neu herausgegeben von Dr. Martin Grabmann, o. Professor an der Universität München. Vol. de 350 páginas, de 23 × 16 cms. Theatiner-Verlag. München. 1922.

Después de sendos prólogo e introducción del editor, Dr. Grabmann, y prólogo e introducción del autor, Dr. Scheeben, viene la división del libro en cuatro grandes capítulos. En el primero se explican los conceptos de naturaleza y sobrenaturaleza, de lo natural y sobrenatural; y su comparación y análisis. El segundo comprende la naturaleza y el orden de la vida natural, y en él se estudian los principios generales de la naturaleza, y en especial la naturaleza espiritual y total del hombre. El tercero trata de la gracia y del orden de la vida sobrenatural, y declara cinco puntos, exponiendo primero las prenociones, luego lo sobrenatural, y precisa y sucesivamente los conceptos metafísicos de la sobrenaturalidad, sus corolarios, sus fuerzas y actos, deteniéndose principalmente en lo concerniente a la fe, es-

peranza y caridad. El cuarto se refiere a la unión y armonía entre la naturaleza y la gracia, y termina con un Epílogo y una mirada analítica retrospectiva: tal es el contenido de este tomo, que por vez primera fué publicado en 1861, pero que por su relevante mérito ha sido de nuevo editado con introducción, notas y aclaraciones por el preclaro teólogo, doctor Grabmann; así adquiere la obra doble valor: el suyo propio y el de las atinadas advertencias e ilustraciones del insigne profesor de la Universidad de Munich.

Y ante todo, el Dr. Scheeben comienza por declarar los conceptos fundamentales de lo natural y sobrenatural, ya que todo el libro gira alrededor de estas dos grandes ideas, y procede con claridad y precisión, determinando sus varias acepciones; y así como hace un estudio comparativo de los conceptos «natural y sobrenatural», así examina también detenidamente y por contraposición los órdenes de la vida natural y sobrenatural, donde merecen especial mención las páginas que dedica a la naturaleza espiritual del hombre. Pero en lo que se distingue especialmente es al hablar del orden sobrenatural de la vida. Este punto lo trata despacio y extensamente, declarando sus fundamentos, precisando y aquilatando su concepto, exponiendo sus propiedades, deduciendo importantes consecuencias acerca de la idea sobrenatural de Dios y de la Trinidad beatísima, de la espiritualidad sobrenatural, de la santidad, virtudes y actos del mismo orden, completándolo con la exposición de la fe, esperanza y caridad, señaladamente de esta última.

También es digna de loa la labor del Dr. Grabmann, pues aunque no nos manifestara él mismo que la ha tomado con mucho interés y cariño, por el afecto y admiración que profesa al autor del libro, se trasluciría fácilmente por las numerosas y oportunas citas y notas con que la ha ilustrado, entre las cuales merecen subrayarse las de las páginas 49, 88, 91, 123 y siguientes, 131, 145, 203, 217, 235 y 307. Bien hace el profesor Grabmann en reeditar este libro para refrescar y avivar la idea del orden sobrenatural, especialmente en Alemania, donde el racionalismo ha querido borrar o relegar al olvido cuanto a ese orden se refiere. En el curso de esta obra late y palpita con fuertes pulsaciones la idea fundamental de que el cristianismo es una religión sobrenatural.

E. Ugarte de Ercilla.

NOTAS Y TEXTOS

DATOS EVANGÉLICOS SOBRE LA IDENTIFICACIÓN DE CAFARNAÚM

Entre los autores recientes se nota una tendencia marcada a identificar a Cafarnaúm con Tell Hum. En su libro sobre *Capharnaum et ses ruines* el P. G. Orfali, aunque no trata de esta cuestión, la da con todo por definitivamente resuelta. Escribe así, con una seguridad que desconcierta: «Ce point de topographie palestinienne demeure désormais comme acquis, grâce aux travaux des auteurs qui ont traité ce sujet *ex professo*, surtout le Prof. Christie et le P. Meistermann, O. F. M., le savant palestinologue franciscain» (Op. cit., conclusión, pag. 111, París, 1922). Pero no desconcierta menos la dureza con que el P. Dhorme califica «le discrédit auquel est vouée l'archéologie du P. Barnabé Meistermann» (*Revue Biblique*, 1923, pág. 637).

No es nuestro intento resolver esta cuestión, ni siquiera tratarla desde el punto de vista arqueológico: sólo pretendemos reunir los datos que sobre la situación de Cafarnaúm nos suministran los Evangelios, para que otros más versados en la materia, combinándolos con los datos arqueológicos, históricos y filológicos, nos puedan dar una solución, si no definitiva, por lo menos más aceptable y segura que la que hasta ahora nos han dado.

Ateniéndonos a los datos evangélicos, Cafarnaúm parece debe identificarse con Khan-Minyeh, no con Tell Hum, y menos con Kerazeh.

Ante todo es evidente que Cafarnaúm estaba junto al mar. Para comprobarlo basta recordar que San Mateo (4, 13) la llama ciudad «marítima». Este dato, si puede convenir a Tell Hum, creemos que excluye completamente a Kerazeh. Lo que ya no conviene a Tell Hum es lo que a continuación parece insinuar San Mateo, y es que Cafarnaúm estaba junto a la *via maris* (4, 15). En efecto, Tell Hum queda bastante lejos de esta *via maris*, junto a la cual está Khan-Minyeh. Tenemos por tan importante este dato, que si la insinuación de San Mateo fuera una aserción explícita, daríamos por resuelta la cuestión. De todos modos, lo que luego añadiremos parece confirmar que San Mateo verdaderamente afirma lo que aparentemente sólo insinúa.

Según los tres Sinópticos, Cafarnaúm tenía un puesto importante de aduanas, en las cuales estaban empleados «muchos publicanos» (Mt. 9, 10 = Mc. 2, 15 = Lc. 5, 29). En Cafarnaúm fué, donde San Mateo, que parece haber sido uno de los principales publicanos, fué llamado al apostolado. Este dato excluye a Kerazeh, situado fuera de

las grandes vías de comunicación, y también a Tell Hum, emplazado junto a una vía secundaria: en cambio conviene admirablemente a Khan-Minyeh, situado precisamente en el punto donde confluyen la gran *via maris* y la otra vía que va hacia el noroeste bordeando el lago. Para las caravanas que venían de Damasco, Khan-Minyeh era la primera ciudad importante que se encontraba en los dominios de Herodes Antipas. Recuérdese que por una razón semejante era Jericó un punto estratégico de aduanas. En suma, Khan-Minyeh, puerto de mar situado en la confluencia de dos vías importantes era el punto más a propósito para el puesto de aduanas que los Sinópticos colocan en Cafarnaúm.

Confirman esta identificación otros datos conservados por los evangelistas. En Cafarnaúm residía el *Régulo*, o mejor, el oficial o ministro (βασιλικός), de que habla San Juan (4, 46-54). Sea o no este oficial el administrador de Herodes Antipas, que menciona San Lucas (8, 3), es muy verosímil que este oficial fuese algo así como un delegado de hacienda, relacionado acaso con los publicanos. De todos modos Khan-Minyeh, gracias a su ventajosa situación, era más a propósito para que tuviese allí Herodes un ministro regio, que no Tell Hum o Kerazeh.—En Cafarnaúm residía también el Centurión, cuyo esclavo sanó Jesús, como refieren San Mateo (8, 5-13) y San Lucas (7, 1-9). Para la guarnición romana, mandada por el centurión, era, por la razón indicada, más a propósito Khan-Minyeh que Kerazeh o Tell Hum; sobre todo si se tiene en cuenta que esta guarnición dependía del Propretor de Siria.—Por fin, aunque esto tiene ya menos importancia, en Cafarnaúm fué también donde los cobradores pidieron a Jesús el tributo anual del hemisiclo o didracma destinado al templo de Jerusalén, como lo refiere San Mateo (17, 23-26).

Cafarnaúm fué además la ciudad donde fijó Jesús su domicilio durante los tres años de su vida pública, como lo indica San Juan (2, 12), y lo expresa más claramente San Mateo al llamar a Cafarnaúm «la ciudad de Jesús» (9, 1). Esto indica que el divino Maestro escogió a Cafarnaúm como centro de operaciones, como punto céntrico de sus misiones evangélicas. Ahora bien, para semejante objeto era incomparablemente más indicado Khan-Minyeh, como menos apartado que Tell Hum o Kerazeh, y más unido por las grandes vías de comunicación con el resto de Galilea.

Pero la razón a nuestro juicio más poderosa nos la suministran varios textos combinados de los Evangelistas. Después de la primera multiplicación de los panes, que se verificó en la región situada al nordeste del lago, ordenó Jesús a sus discípulos que se dirigiesen a la ribera opuesta, como lo dicen San Mateo (14, 22 y 34), San Marcos (6, 45 y 53) y San Juan (6, 17): por tanto, a la ribera occidental. El término preciso del viaje lo señala San Juan, al decir que los discípulos «se dirigían a Cafarnaúm» (6, 17). Y para que no se crea que los discípulos, por la fuerza de la tempestad, no llegaron al punto a donde se dirigían, San Juan tiene cuidado de advertir que «la nave aportó a la tierra a donde iban» (Ioh. 6, 21). Por tanto, los discípulos se dirigían a Cafarnaúm y desembarcaron en Cafarnaúm. Ahora bien, según San Mateo y San Marcos, los discípulos desembarcaron en la tierra de Genesaret (Mt. 14, 34, = Mc. 6, 53). De ahí se sigue que

Cafarnaúm estaba en el llano de Genesaret o contiguo a él. Esto se verifica de Khan-Minyeh, que está al norte de esta llanura, y no de Tell Hum, y menos de Kerazeh, que distan bastante de ella. Luego Cafarnaúm no puede ser Tell Hum o Kerazeh, sino sólo Khan-Minyeh.

La comparación de estos mismos textos con otro de San Marcos nos suministra un dato interesantísimo para la solución completa del problema de la situación de Cafarnaúm. Según San Marcos, el Señor, después de la multiplicación de los panes, ordenó a los discípulos que se embarcasen en dirección de Betsaida a la otra ribera del lago. De ahí se sigue, en primer lugar, la existencia de dos localidades del mismo nombre. Pues según San Lucas el milagro fué junto a Betsaida (Julias) (Lc. 9, 10), y según San Marcos (6, 45) después del milagro se dirigieron hacia Betsaida a la ribera opuesta del lago. Había, pues, una Betsaida oriental (= Betsaida Julias) y otra Betsaida occidental. Esta última, según los textos antes aducidos de San Juan, hay que buscarla en el llano de Genesaret o junto a él y se ha de identificar, de alguna manera con Cafarnaúm. Esta identificación, extraña a primera vista, entre Cafarnaúm y Betsaida está confirmada con otros textos de los Evangelios. Según San Juan, Betsaida era «la ciudad de Andrés y de Pedro» (1, 44). Por otra parte, según los tres Sinópticos, San Pedro (y San Andrés) tenían su casa o domicilio en Cafarnaúm (Mt. 8, 14 = Mc. 1, 29 = Lc. 4, 38...); y según San Mateo y San Marcos (Mt. 4, 18 = Mc. 1, 16-21) de acuerdo con San Lucas (5, 1-3), San Pedro y San Andrés pescaban (habitualmente, a lo que parece) junto a Cafarnaúm. Es lo más verosímil, por lo menos, que estos pobres pescadores tuviesen su casa en su ciudad. Luego Cafarnaúm es, de alguna manera, la misma localidad que lleva el nombre de Betsaida. ¿Cómo explicar esto? La explicación más sencilla y natural es que Betsaida, como lo indica su mismo nombre (= «Casa de la pesca») fuese el barrio de los pescadores de la ciudad de Cafarnaúm, algo así como ahora entre nosotros el Grao de Valencia o el Grao de Gandía. De hecho esta hipótesis no es nueva. Es la del Padre Fonck, aunque él cree que Cafarnaúm es Kerazeh, y Betsaida (Grao de Kerazek) es Tell Hum (*I miracoli del Signore nel Vangelo*, n. 208, vol. I, pág. 558. Roma, 1914). Por lo dicho anteriormente, creemos que esta solución tiene contra sí todas las dificultades que militan a la vez contra Kerazeh y Tell Hum. Además los recientes descubrimientos de la Sinagoga de Tell Hum, que suponen fué ésta una ciudad importante, no convienen a un simple puerto o Grao de Kerazeh. Adoptamos, empero, la hipótesis del puerto, Grao o barrio de pescadores, la aplicamos a Khan-Minyeh, y todo queda explicado: Nótese además, según hemos demostrado, que Cafarnaúm es ciudad marítima, y Kerazek, como confiesa el P. Fonck «rimaneva alquanto discosta dal lido» (Loc. cit.) Recuérdese también que San Mateo, como indica San Marcos (2, 13-14), tenía su mesa u oficina junto al mar (quizás porque pasaba por allí la *via maris*), a pesar de que vivía en Cafarnaúm: dato que no conviene a Kerazeh.

Omitimos, para no salirnos de los Evangelios, los argumentos, a nuestro juicio muy poderosos, que pudieran tomarse de las indicaciones que hace Flavio Josefo. La impresión que dejan en el ánimo los textos evangélicos es que realmente Cafarnaúm no es otro

que Khan-Minyeh. Los argumentos filológicos y arqueológicos, que suelen aducirse, no logran borrar esta impresión. La magnificencia de la Sinagoga, recientemente descubierta en Tell Hum, no es sino del siglo II o III después de Jesu-Cristo; y para probar que Tell Hum es Cafarnaúm, se habría de probar antes que la Sinagoga moderna estaba edificada sobre el mismo terreno de la antigua, y que esta antigua era la misma en que tantas veces predicó el Salvador; pero estas dos cosas ¿cómo se prueban?

No es, con todo, nuestro intento asentar una tesis ni formular un juicio definitivo: sólo deseamos proponer a los arqueólogos las indicaciones suministradas por los Evangelios, para que ellos sobre el terreno las verifiquen exactamente y nos den la solución deseada sobre la interesantísima cuestión de la «ciudad de Jesús».

Concluiremos con una observación, hecha sin el menor ánimo de lastimar. Mons. Gramatica su su *Atlas Geographiae Biblicae* (Bergomi, 1921), hoja o tabla VI, presenta la Palestina del tiempo de Jesu-Cristo y de los Apóstoles, donde además del mapa principal da una ampliación del Lago de Genesaret y sus contornos, y una reducción en que se señalan las principales vías de comunicación. Ahora bien, en el mapa mayor coloca a Cafarnaúm en Khan-Minyeh; en la ampliación, en Tell Hum; y en la reducción a lo que parece, en Kerazeh: por lo menos está aquí mal señalado, pues lo coloca al O. de la *via maris*, contra lo que se hace en la ampliación. Creemos que estas incoherencias o inexactitudes de ejecución no son imputables al autor del Atlas, tan recomendable por otra parte.

José M. Bover.

EL PARAÍSO TERRENAL

Una decepción motiva esta breve Nota sobre la situación geográfica del Paraíso terrenal. Un libro escrito en 1924 con el pomposo título de *Descubrimiento del Paraíso*, debería, a mi juicio recoger algunos fundamentos geológicos y geográficos modernos con los cuales se fijase con verdadera probabilidad el emplazamiento del Paraíso. Pero nada menos que eso: fantasías y no más he hallado en el libro.

Pero es el caso que las escuelas racionalista y laica, tomando como argumento la imposibilidad de determinarse la posición geográfica del Paraíso, desechan como simbólicos y ficticios los primeros capítulos en que el autor inspirado nos enseña cuáles fueron los comienzos del género humano.

«Mucho se ha escrito, dice Murillo, S. J. (*El Génesis*, Roma 1914, pág. 273), sobre el tan debatido problema acerca de la situación geográfica del Paraíso»; y enumeradas varias opiniones ve como la menos difícil la de Pereira, que al fin y al cabo viene a colocar el Paraíso en el curso meridional o inferior de los dos grandes ríos de la Mesopotamia (pág. 280).

Vamos también nosotros a seguirla, fijándonos en el hundimiento

del golfo pérsico, que para nosotros es el accidente o trastorno geológico que prevén los críticos católicos haber ocurrido, en que se borrasen las huellas del Paraíso.

El golfo pérsico no es una depresión profunda relacionada con los pliegues de las grandes cordilleras de Persia y Arabia; esa depresión cae delante del estrecho de Ormuz; sino que es sencillamente una fosa de hundimiento muy reciente, es decir, cuaternario. Así lo indica la horizontalidad de los estratos, que no deja sospechar que fuera nacida la fosa por las depresiones laterales y empujes horizontales que trae la dislocación de las cordilleras, sino que es un sencillo hundimiento del terreno, bien obvio al ver su constitución blanda y la abundancia de las aguas que a esa región afluyen. Y con la alternativa propia de los fenómenos geológicos, al hundimiento sucedió la reconquista de la tierra que poco a poco va ganando terreno y entrando hacia el mar y rellenando el golfo.

Precisando más, según las ideas del célebre geólogo Suess, declaradas en varios capítulos de su gran obra *La Faz de la Tierra*, traducida ya al castellano, hubo sucesión de niveles en el golfo pérsico, y en época reciente. Sobre las margas yesíferas miocenas sobrevino una transgresión marina hacia el final del terciario, llegando las conchas marinas de especies vivientes a adosarse en capas de tierra adentro hasta 400 kilómetros, declinando sus lechos insensiblemente en el suelo aluvial fluviátil. Retrocedió luego el mar durante el diluvium y en esa época colocamos la creación de Adán y su habitación en el Edén y Paraíso, situados en el mismo golfo, entonces tierra emergida y unida al continente. Después del pecado y del destierro del Paraíso sobrevino otra invasión marina menor, debida a segundo hundimiento del suelo, cuyos depósitos conchíferos suben hasta unos 6-8 metros sobre el nivel actual; desde entonces ha retrocedido algo el mar y se ha rellenado el golfo con islas y arrastres del material de los ríos. Unos bancos de coral se atribuyen a esta segunda transgresión marina.

En ninguna parte, y menos en la septentrional, es profundo el nivel del golfo; nunca llega a medir 100 metros de profundidad, ni siquiera cerca del estrecho. Su longitud total, medida entre la costa de Omán y la desembocadura del Basrah, es de unas 450 millas marinas; su anchura, variable, es de 100 millas entre Raz Rakkin y Raz Mutaf, y de 180 millas entre la costa de Lar y Subakha. El estrecho de Ormuz abre una entrada mínima de 29 millas, contadas entre Raz Musandam y la costa opuesta. La superficie total es, según Morgan, de quien tomamos todos estos datos, como de 70.000 millas cuadradas. (*Mission scientifique en Perse*, t. 2; París, 1895.)

Tal superficie ¿no es más que suficiente para que constituyera el Edén, regado por el río a que afluyeran los cuatro que desembocan en el golfo? Un río central cruzaría a lo largo la faja de tierra que hoy es golfo y habría en ella una región especialmente regada por las aguas, haciendo de esa región el jardín del Paraíso terrenal. A la salida del Edén, aguas arriba y no aguas abajo, y en lo que hoy es la parte septentrional del golfo, salían sucesivamente, o confluían, cuatro ríos como cuatro brazos.

Primeramente el Ermek o Rummah, que si hoy es un wadi más

que río, es decir, un cauce donde corren las aguas en la época de las lluvias, y seco en el verano, en el período diluvial en que vivían Adán, y aun en los siglos de Moisés, debía ser río, pues la vegetación era exuberante, las lluvias eran mucho más copiosas y continuas, y el régimen y área del desierto era menor. Ese río o wadi atraviesa de oriente a occidente la Arabia, que es la región aludida por Moisés, cuando la caracteriza por la región del oro y del bedelio y del ónix, y la denomina Hevila, donde habitó Ismael, despedido de Abraham, y que se extendía hasta el Sur, fronterizo a Egipto. (Gen. 25, 17.) Los tres caracteres señalados por Moisés coinciden con los descritos por el autor del artículo «Arabia», en el diccionario Espasa. «A excepción de Median, que ya fué famoso en la antigüedad por sus ricos filones de oro, la Arabia es pobre en minerales útiles, siendo únicamente digna de mención la presencia de ágatas, jaspes y cornalinas, así como de turquesas entre las piedras de la península del Sinaí... En la región oriental de Mascate se ve una mezcla de tipos vegetales africanos e indios, balsamero, mirra *(Balsamodendron myrrha)*, el árbol del incienso *(Boswelia serrata)*, etc.»

El segundo río debe ser el Karun, que, regando la baja Mesopotamia, donde vivió Cus, se extiende por Persia por la región de la antigua Sumeria y se pierde (o nace) en las montañas de Asmari Kuh. Probable es que afluyente suyo fuera el Kerkha, que hoy se dobla y desemboca en el Chat el Arab independientemente.

El tercer y cuarto río son los conocidos Tigris y Eufrates, con la circunstancia de que su confluencia es relativamente moderna, pues en el siglo VII antes de Jesucristo, en los días de Asurbanipal, seguían ambos ríos curso propio hasta desembocar en el golfo (Morgan, pág. 124).

La situación geográfica, por tanto, del Paraíso terrenal está determinada con los mismos datos del Génesis.

El clima de esa región del golfo lo describe Morgan y es muy apropiado para las circunstancias de que se habla en la descripción del Edén y para la vida de Adán en el Paraíso. Caluroso en extremo en los meses de verano, mayo a septiembre, sin una gota de lluvia en todo ese tiempo, es delicioso en los meses de noviembre y diciembre, y lluvioso en el mes de marzo y primera quincena de abril. Donde no hay agua, toda la vegetación se agosta; mas donde abunda el riego, florecen en perpetua primavera los árboles de todas clases; allí el naranjo, el limón, el granado, siempre en flor, entrecruzan sus ramajes, y los jardines son verdaderos paraísos terrenales. *(Véritables paradis terrestres*, Morgan, pág. 307.) Las fuentes que nacen en los collados de la isla de Bahrein, por ejemplo, dejan correr sus limpias aguas por las las laderas y a su paso fertilizan todas las huertas, convirtiendo la isla en región privilegiada.

Por otra parte, tales hundimientos, aun cuaternarios como en el Báltico en el tiempo posglacial del Ancyrus, son fenómenos corrientes y ordinarios en la Geología.

Y basta lo dicho para una nota.

J. M. Ibero.

BIBLIOGRAFIA

Pour L'Histoire du Mot «Sacramentum», par le J. P. de Ghellinck, S. J.; E. de Backer, J. Poukens, S. J.; C. Labacqz, S. J.— I. Les Anténicéens. Louvain-Paris, Edouard Champion, Quai Malaquais, 5.—En 4.° de 254 × 185 mm. y VII-392 págs.

El objeto y lugar del presente estudio los señala el R. P. Ghellinck en la Introducción General. No se pretende en él hacer la historia de la palabra Sacramento y mucho menos la de los Sacramentos; sino solamente suministrar los materiales para la historia de dicha palabra, e indirectamente para la de los mismos sacramentos. En este volumen se examinan los escritores anteriores al Concilio de Nicea celebrado en 321. Anótanse las veces que aparece en ellos la palabra Sacramento y se hace la clasificación según el valor que encierra en cada uno de los autores.

Al P. Ghellinck se deben la introducción general, los trabajos sobre Lactancio, Cómodo de Gaza, Actas de los mártires y primeros documentos donatistas, fuera de la dirección que comunica unidad a la obra; al Sr. E. de Backer, el estudio sobre Tertuliano; al Padre J. B. Poukens, S. J., el de San Cipriano y sus contemporáneos; al P. Labacqz, S. J., el de Arnobio. Se han servido de las mejores ediciones que hasta ahora se han divulgado de los citados escritores antenicenos, principalmente de las publicadas por el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, de Viena, y aluden, para comodidad de los lectores, a sus obras correspondientes editadas por Migne. Su conclusión puede exponerse de esta suerte: A dos grupos capitales se ha reducido el significado de la voz sacramento; al clásico de juramento y sus derivados. y al de misterio con los matices fugaces que entraña su empleo de figura, símbolo, figura profética, etc.

La labor ha sido bien ruda y ardua por haber tenido que recorrer con suma diligencia las páginas de las obras de los mencionados antenicenos, y de los restantes de aquel período en que nada hallaron, e interpretar cuidadosa y esmeradamente la significación propia en cada pasaje del vocablo sacramento, valiéndose de los principios de una crítica severa. Las recapitulaciones que se hacen al fin de cada autor examinado manifiestan a las claras el fruto obtenido. Véase, por ejemplo, la estadística acerca de Tertuliano. Grupo juramento, esto es, la palabra sacramento tomada por el escritor africano en sentido de juramento: 84 veces en esta forma: 1 Juramento militar u otro, 10; 2 rito de iniciación, misterios, 5; 3 religión, 2; 4 verdad, doctrina, etc., 32; 5 sentido etimológico, 9; 6 Sacramento, rito, sacrificio, sacramentales, 19; 7 rito (no sacramental), 5; 8 Signáculo, 3.

Grupo misterio, 50 ejemplos distribuídos así: 1 símbolo, figura, etcétera, 32; 2 misterio y sus derivados, 7; 3 disposición, orden, plan, 9, 4 profecía, 2.

En la conclusión se advierte que de las estadísticas formadas se colige que la voz sacramento se encuentra usada con mayor frecuencia en Tertuliano y San Cipriano que en los restantes escritores; de 300 casos hallados entre los antenicenos, cerca de 200 pertenecen a aquellos insignes africanos. Dos obras divulgadas en aquel tiempo en otras regiones separadas del Africa merecen mencionarse por su importancia y extensión; el Octavio de Minucio Félix y el Comentario de Victorino de Pettau sobre el Apocalipsis, en las que no se descubre ni una vez tan siquiera dicho vocablo; por donde se infiere que al Africa corresponde una superioridad muy notable en la evolución semántica del sacramento.

De esta somera indicación se echará de ver la erudición y variedad de conocimientos que atesora este libro verdaderamente grandioso, original y nuevo en su especie. No han perdonado molestia alguna los esclarecidos autores para que saliera perfecto y acabado; toda la literatura antigua y moderna que les pudiera proporcionar un rayo de luz, una idea que los iluminara, una noticia que los enriqueciese la han visto y estudiado con ahinco y competencia. Pásese la vista por las innumerables notas del texto, por las bibliografías generales y particulares, por las monografías y apéndice primero intitulado *Dossier de la enquête* o documentos de investigación, y se verá la razón de nuestro aserto. «Si algún papel se nos ha escapado en la materia, dicen con cierta satisfacción los autores, el lector se servirá de completar la documentación.» A la verdad, aunque no imposible, pero no es tan fácil completarla. Dos escritores españoles únicamente mencionan al P. Juan Maldonado, S. J., una vez, y dos al P. Gabriel Vázquez, S. J.; a este último le justifican de las censuras de Perrone, y observan que su análisis sobre la acepción de sacramento en San Agustín no carece de penetración. Con sobrada razón pueden finalizar este estudio los ilustres autores con las siguientes palabras que declaran su importancia: «A la luz de los informes conseguidos en esta investigación y por los que se obtendrán de otras indagaciones sobre términos semejantes, la historia de la palabra sacramento nos manifestará las peripecias del vocablo y la parte exacta de la influencia que corresponde a los factores clásicos y cristianos, doctos y populares, africanos y europeos, oficiales y particulares que intervinieron en su formación primera y determinaron su ulterior desenvolvimiento.

Realzan el mérito del libro cinco índices que lo hacen sumamente manejable. Lista de las principales obras, ediciones de textos, traducciones y otras publicaciones. Textos auténticos utilizados en el comentario. Palabras latinas y griegas, frases formadas con la palabra sacramento y vocablos latinos y griegos. Indice alfabético de nombres propios y materias. Indice analítico de materias.

A. Pérez Goyena.

La vida espiritual coronada por la triple manifestación de Jesucristo.—A Jesús por María.—Obra escrita por la R. M. Angeles Sorazu, abadesa del convento de la Purísima Concepción (Concepcionistas franciscanas de Valladolid), revisada y anotada por el Padre Nazario Pérez, S. J.—Valladolid, Imprenta de la Casa Social Católica, 1924.—Un volumen de 120 por 180 mm. y 403 páginas.

Tienen los libros sus destinos... Los del que vamos a examinar, puede augurarse que no serán vulgares. Un libro de la más alta Teología mística, compuesto en cosa de seis meses por una monjita que, al entrar a los diez y ocho años de edad en el convento de Concepcionistas franciscanas de Valladolid, no había estudiado sino las primeras letras y un poco de música que le valió por dote; un libro escrito en castellano corriente, con algunas incorrecciones sin duda, pero con fluidez, soltura y desembarazo notables, y, lo que es más extraño, con fraseología moderna, no aprendida ciertamente de nuestros místicos del siglo de oro, y esto por una vascongada que en su niñez habló el vascuence y en su juventud vivió entre vascongados; es, sin duda, libro que ha de intrigar, más tarde o más temprano, a los amigos de aquilatar la originalidad y autenticidad de las producciones literarias. Por fortuna, la autenticidad está asegurada con cuantas garantías puede exigir la crítica más severa; y todavía es tiempo de afianzar más y más las pruebas, mirando al porvenir. En cuanto a la originalidad, tiempo vendrá en que se puntualicen las fuentes orales o escritas, mediatas o inmediatas, recordadas u olvidadas en que la singular escritora pudiera haberse inspirado. Entre sus libros favoritos, además del *Catecismo de la Doctrina Cristiana* y de las *Sagradas Escrituras*, se cita la *Mística Ciudad de Dios* de la Venerable Agreda, a quien, además, Sor Angeles profesó devoción filial muy entrañable. Dejando por ahora esa labor, me limitaré aquí a dar idea del libro tal como le ha publicado el P. Nazario Pérez, reproducido con escrupulosa exactitud del original autógrafo que la misma sierva de Dios le confió dos años antes de morir.

Por vía de introducción empieza la sierva de Dios distinguiendo cuatro clases de almas: A) privilegiadas e inocentes; B) inocentes, pero no privilegiadas; C) privilegiadas, no inocentes; D) ni privilegiadas, ni inocentes. Llama privilegiadas a las que son favorecidas por Dios con gracias especiales en el santo bautismo.

Para todas esas clases de almas, suena en la vida «la hora de Dios», que es el llamamiento de la gracia; a la conversión en las pecadoras, al desarrollo y perfeccionamiento de la vida espiritual en las inocentes (cap. I).

A este llamamiento de la gracia, en las almas a quienes Dios lleva por los senderos que describe la M. Angeles, se sigue frecuentemente un período de consolación (cap. II). Mas he aquí que de repente sorprende al alma la noche: desaparece la devoción sensible; el sendero se trueca en desierto. En esta noche distingue Sor Angeles un período de prueba o purgación activa (cap. III) y dos de purgación pasiva; uno de tinieblas densísimas: el desierto se hace calabozo; Dios se muestra como enemigo (cap. IV); otro, en que la noche comienza a disiparse,

como si se acercara la aurora; Dios se muestra como indiferente u olvidado (cap. V). Desde este segundo período, a unas almas las lleva Dios por la mera resignación; no necesitan más guía; a otras, por la resignación y la acción; de ellas escribe la M. Angeles.

A estas almas, en el segundo período de la purgación pasiva, las hace Dios vivir en continua vela, esperando de un momento a otro la llegada del Esposo. El alma se aficiona de modo entrañable a la Doctrina Cristiana tal como se contiene en el Catecismo, y a la atenta meditación o recuerdo de los misterios de nuestra Fe, sobre todo, de la Pasión del Señor (cap. V, págs. 66-75). Pasado algún tiempo, «Dios nuestro Señor la favorece comunicándola una luz o noticia experimental del inefable misterio de la Encarnación» primeramente; luego, del Nacimiento y de la vida privada de Jesucristo, como si estos misterios se reprodujeran en el momento presente a favor de ella (cap. V, 75-79). Con esto puede decirse que empieza la primera manifestación de Jesucristo entre las tres que coronan la Vida espiritual; la manifestación que el mismo Señor prometió en aquellas palabras: *Si alguno me ama, será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a mí mismo.*—Antes de describir este primer ciclo de divinas comunicaciones, la M. Angeles dedica un capítulo, el VI, a exponer la intervención de la Santísima Virgen durante el período de purgación pasiva; y otro, el VII, a pintar la entrega que de sí mismo hace Dios al alma desposándose con ella, para que más generosamente siga a Jesús en el camino comenzado.—Reanudada la marcha, Jesucristo se manifiesta al alma, ante todo en su naturaleza humana, dándole nueva noticia experimental de su Encarnación, Nacimiento, vida privada; y también, de su vida pública, de su Pasión y muerte, de su resurrección y ascensión a los cielos, de la vida íntima de su alma (capítulos VII y IX).

En la naturaleza divina, Jesucristo se manifiesta al alma, primero en su persona santísima y en las relaciones que la unen con el Padre y el Espíritu Santo (cap. X), y después, en sus relaciones con los hombres: de amor infinito por parte de Él; de frialdad e ingratitud por parte de ellos. El alma se adhiere cada vez más íntimamente a Jesús y participa de su vida; en último término queda adherida a la Humanidad de Dios Paciente, reclamándola como patrimonio propio y cifrando su felicidad en padecer con Jesús (cap. XI y XII).

En este momento se abre el segundo ciclo de comunicaciones celestes que constituyen la segunda manifestación prometida por el Señor en aquellas palabras: *Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos morada en él.* También en este ciclo, al llamamiento de la gracia, sigue un período de prueba, una segunda noche o purificación pasiva, mucho más terrible y delicada, con dos períodos análogos a los de la primera (capítulos XIII y XIV). Lo que después de esto sucede, hay que leerlo textualmente en el capítulo XV del libro de Sor Angeles. Confieso que pocas páginas, ni antiguas ni modernas, han producido en mi alma impresión tan honda como las que la monja de Zumaya dedica a describir la bajada de la Trinidad Beatísima al centro del espíritu, y el vuelo del espíritu en pos de la Divinidad, que, poco a poco, empieza después a remontarse a regiones cada vez más altas. Hay, en la forma

misma, algo sublime que apenas iguala Dante en los últimos cantos del Paraíso.

Ha empezado el tercero y último ciclo de divinas comunicaciones, en que se cumple la tercera promesa del Señor: *En aquel día, vosotros conoceréis que Yo estoy en mi Padre, y vosotros en Mí, y yo en vosotros.*

Tres nuevas fases de la vida espiritual, tal como la describe la M. Angeles, se encierran en esta promesa: 1.ª, vida del alma con Cristo en Dios y de Dios en el alma (caps. XV-XX): contemplación altísima de la Divinidad; la Humanidad unida al Verbo parece esconderse; 2.ª, vida del alma en Jesucristo: contemplación de Jesucristo en su doble aspecto divino y humano (cap. XXI); 3.ª, vida de Jesucristo en el alma: reproducción en el alma de los misterios de la vida de Jesucristo, sobre todo de su vida paciente (caps. XXII y XXIII). Renuncio a caracterizar por menudo cada una de estas fases, alguna de las cuales abarca hasta cuatro o cinco períodos. Advirtamos sólo que la *Vida espiritual*, descrita por sor Angeles, termina con la contemplación e imitación de Jesucristo. «La contemplación de la Divinidad, o la divina unión, ha escrito ella siguiendo en esto una tradición no interrumpida de la Mística española, lejos de apartarnos de Jesús, nos arrastra y conduce a El, hacia la perfecta fusión de nuestra vida con la suya humano-divina.» (Pág. 293).

Rasgo peculiar de la Mística de sor Angeles, discípula en esto principalmente de la V. Agreda, es la intervención de la Santísima Virgen en todas las fases de la vida espiritual, aun en las más recónditas y elevadas.

También es interesante y original el estudio que hace de la acción del Director espiritual, en los diversos períodos. Léase, por ejemplo, lo que escribe al fin del capítulo XVIII.

Lo que allí se dice explicaría de algún modo el prodigio de que una mujer de las condiciones de Sor Angeles maneje con tanto acierto la Sagrada Escritura y emplee con tanta precisión los términos de la Teología escolástica; aunque, como es frecuente en los escritos de los místicos, no falten en su obra acá y allá términos que pueden parecer exagerados, y alguno que otro concepto, v. gr. el que se emplea al principio del capítulo XVIII, menos conforme con la ordinaria manera de hablar de los Teólogos. Pero estas son menudencias. Al terminar la lectura de libros como el que acabamos de presentar, se vienen espontáneamente a los labios aquellas palabras del Salvador (Luc. 10, 21): «Confiteor tibi, Pater, domine caeli et terrae, quod abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Etiam, Pater; quoniam sic placuit ante te.»

C. M.ª Abad.

SAN PEDRO CANISIO, CONFESOR Y DOCTOR

«Beatificado por Pío IX el 20 de noviembre de 1864, Pedro Canisio será canonizado por Pío XI el 21 de mayo de 1925».

Con tan sencillas palabras comenzaba su primer artículo la acreditada revista *Études* (1) en el segundo número del último mes de mayo; y esas sencillas palabras levemente modificadas van a ser el principio y el tema todo del presente artículo.

«Beatificado por Pío IX el 20 de noviembre de 1864 (2), Pedro Canisio ha sido ya canonizado por Pío XI el 21 de mayo de 1925» y lo que es más, en el acto mismo de su solemne canonización, ha sido declarado Doctor de la Iglesia: caso extraño (decía al día siguiente *Il Corriere d'Italia)* aunque no único en la historia, el que se hayan simultaneado en un mismo día y en un mismo acto la canonización de un Beato, y su exaltación a la categoría de Doctor de la Iglesia.

Su próxima canonización era ya hace tiempo cosa de todos sabida: las probabilidades de que dentro de más o menos tiempo había de alcanzar los honores del doctorado eclesiástico tampoco eran un misterio; ya que no lo eran las no pocas peticiones que de la declaración oficial pontificia de ese doctorado venían presentando a Roma Obispos, Universidades y diversos centros de enseñanza.

Por lo mismo nada tiene tampoco de extraño que esas probabilidades de próximo doctorado se manifestasen y exteriorizasen en ar-

---

(1) *Études*, 20 Mai 1925, pag. 385-394.

(2) La beatificación del V. Pedro Canisio tuvo lugar en efecto el 20 de noviembre de 1864 en la Basílica Vaticana; pero las *Letras Apostólicas* de su Beatificación habían sido firmadas por Pío IX el 2 de agosto del mismo año en su Palacio veraniego de Castel-Gandolfo (cfr. Acta Pii IX, v. 3 pag. 673. Roma anno (?)). De esas Letras Apostólicas se desprende (pág. 671 s.) que el decreto de *tuto* para la Beatificación se había dado ya el 24 de junio del mismo año 1864 (Cfr. Giuseppe Boero. S. I. *Vita del B. Pietro Canisio*, l. 6 cc. 14-32; Apéndices 12-14; Roma 1864).

tículos, como el publicado el mes de abril en la revista americana *The Ecclesiastical Review* (1) con el título de: «*¿Puede ser llamado Doctor de la Iglesia el Beato Canisio?*», o como se diría en frase más castellana: «*¿Merece llamarse Doctor de la Iglesia el Beato Canisio?*» Lo que siendo en el epígrafe mera pregunta problemática, no llegaba al fin del artículo a resolverse sino en un piadoso deseo «*Ojalá que él* [*el Beato Canisio*] *pase a ser, de Doctor en Teología, Doctor de la Iglesia*»... es hoy una feliz realidad.

SOLEMNE DECLARACIÓN DEL DOCTORADO DE SAN PEDRO CANISIO

La canonización del Beato Canisio tuvo lugar el jueves 21 de mayo, fiesta de la Ascensión del Señor, con el ceremonial ordinario, aunque caracterizado por particularidades que merecen ser notadas, en orden a la solemne declaración de su doctorado (2).

«El Santo Padre llegó a la Basílica poco antes de las nueve y treinta, siendo saludado al son de las trompetas de plata, que ejecutaban la marcha del Silveri.

Llegado el Santo Padre ante la Confesión y sentado ya en el gran trono colocado bajo la Cátedra de San Pedro—teniendo a su derecha a Su Excelencia el Príncipe Orsini, Asistente al Solio—se dió comienzo a las *perorazioni (súplicas o preces de rúbrica)* presentadas por el Emmo. Cardenal Vico, Procurador de la Canonización y por un abogado consistorial.»

Las tres *perorazioni* o peticiones de rúbrica, pronunciadas a nombre del Emmo. Cardenal Vico *instanter*, *instantius*, *instantissime*, por el abogado consistorial, Comendador Milani, tuvieron sus respectivas respuestas pronunciadas en nombre y por orden del Papa por Monseñor Sebastiani (Secretario de los Breves *ad Principes)* con su acostumbrada elegancia de estilo, y claridad de forma y pensamiento.

Es digna de especial atención la tercera de esas respuestas, ya

---

(1) *The Ecclesiastical Review*, April 1925, pag. 350-354.

(2) Tomamos de *L'Osservatore Romano* (22-23 Maggio 1925) la descripción siguiente, traduciendo fielmente lo que encerramos entre comillas, y abreviando en lo restante partes y noticias, menos relacionadas con nuestro tema.

que ofrece el solemne aviso de la particularidad y nota característica especialísima de la canonización, que vamos describiendo.

«Ha llegado por fin el momento [dijo Monseñor Sebastiani], ha llegado por fin el momento, en el que el Maestro Infalible de la Fe va a decretar al Beato Canisio los honores de los Santos del cielo, y va a declararlo además *Doctor de la Iglesia*. Por tanto, con la veneración y reverencia debidas, oid todos cuantos estáis presentes, oiga el orbe católico todo el oráculo de Pedro, viviente en Pío». Y en seguida se hizo oir el oráculo de Pedro: todo un sistema de resonadores convenientemente dispuestos, hizo que llenara el ámbito de la inmensa Basílica Miguelangelesca la infalible voz del Pontífice que decía: «A honra de la Santa e Individua Trinidad, para exaltación de la fe católica y aumento de la religión cristiana, por la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, y de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y por la Nuestra propia; precedida madura deliberación, implorado repetidas veces el auxilio divino, y por consejo de Nuestros Hermanos los Cardenales de la Santa Romana Iglesia, y de los Patriarcas, Arzobispos y Obispos que se encuentran en Roma, decretamos y definimos que es Santo el Beato Pedro Canisio de la Compañía de Jesús, y lo ascribimos [como a tal] en el catálogo de los Santos; ordenando que la Iglesia Universal debe celebrar con pía devoción su memoria todos los años el 27 de abril, en vez de su día natal 25 (1) de diciembre, entre los Santos Confesores, no Pontífices, Doctores de la Iglesia Universal. En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo Amén».

Eran las diez y quince; el hasta entonces Beato Canisio, era ya

---

(1) 25 de diciembre, escribe *L'Osservatore*, y 25 de diciembre *(XXV Decembris)* ha escrito *Acta Apostolicae Sedis* I junii 1925, pág. 215; pero ciertamente es error de imprenta; pues la fecha de la muerte de San Canisio es el 21 de diciembre de 1597. Creemos que existe análogo error de imprenta en el precioso artículo del R. P. Antonio Astrain (San Pedro Canisio; *Razón y Fe*, junio 1925, pág. 158, línea 3, final); donde se lee 22 de diciembre en vez de 21. En cambio no parece posible explicar por mero error de composición tipográfica la noticia que se lee en *Fasti Breviores S. I.* del P. J. Chandlery, S. J. (Londres 1910), pág. 291, día 21 de diciembre. «En este día del año 1589 (?) terminó su santa vida en Friburgo el Beato Pedro Canisio a los setenta y tres (seventy-three) (?) de su edad». La corrección de ambos datos la podemos encontrar en la misma obra pág. 93, día 27 de abril: donde se da el año de 1521 por el de su nacimiento; y el 21 de diciembre de 1597 por el día de su muerte; añadiendo a estos datos el del día de su nacimiento, 8 de mayo de 1521, se deduce que San Canisio tenía al morir setenta y seis años, siete meses y trece días.

San Pedro Canisio de la Compañía de Jesús, Confesor y Doctor de la Iglesia Universal.

Siguió el canto del *Te Deum* y después la primera bendición papal solemne... Inmediatamente el Santo Padre, pasando al trono pequeño del lado de la epístola, entonó *la tercia*, revistiéndose entre tanto de los ornamentos pontificales para la Santa Misa; la cual se celebró con el ceremonial de rúbrica; y en la homilía (de rúbrica también en análogas solemnidades) tenida por el Papa después del Evangelio, hubo otra nota característica, correspondiente a la particularidad antes notada, de simultanearse en esta ocasión la canonización del Beato y la declaración de su doctorado eclesiástico.

DOCUMENTOS PREPARATORIOS DEL DOCTORADO DE SAN PEDRO CANISIO

A principios del pasado abril recibía el autor de las presentes líneas una carta confidencial de un su amigo de Roma con la siguiente noticia: «El pasado domingo, 29 de marzo, fueron leídos a la vez en presencia del Papa el decreto de la aprobación de los milagros, y el de *tuto* de la causa del Beato Canisio. De dos amigos míos [prosigue el corresponsal romano], que asistieron a la lectura de los decretos, he oído que en el decreto mismo de *tuto* y en la alocución que hizo el Papa respondiendo al General de la Compañía de Jesús, se notaba que el Santo Padre insistía en modo particular en *la ciencia* del Beato Canisio; ambos amigos míos sacaron la impresión de que el Santo Padre como que preparaba ya el camino para la declaración de Canisio como Doctor (1) de la Iglesia». Hasta aquí la carta de Roma.

---

(1) Esa tendencia del decreto se manifiesta bien clara en dos frases que constituyen su núcleo: «Todo hombre prudente y sagaz... (se lee en él) no puede menos de llegar a la persuasión de que el principio unificador de la vida toda del Beato Canisio dimana como de fuente primaria y original y procede como de su última raíz de estas dos cosas: de la reconocida santidad, que en él floreció, y de la eximia e insigne ciencia que en él brilló». Y de nuevo se vuelve a decir en la recapitulación: «Para que vuelva nuestro razonamiento allá a donde tuvo principio, a ninguno por poco versado que esté en la historia eclesiástica y civil se le oculta ni el esplendor de santidad ni la excelencia de saber del Beato Canisio, y el estrechísimo y amigable consorcio en que ambas cosas (santidad y saber) estuvieron unidas y asociadas en el Beato Pedro Canisio». Tal es el núcleo de los elogios encerrados en el decreto de *tuto: santidad esplendente, ciencia eminente, y estrechísimo y amigable consorcio de ambas cosas;* es decir, cuanto la Iglesia juzga por *necesario y suficiente* para la declaración del Doctorado de sus Santos (AAS, 1 maii 1925, pg. 197-199.).

La misma tendencia parece notarse en la homilía del día de la Ascensión; en la que desde el primer párrafo hace resaltar el Pontífice las virtudes, *la ciencia* y el celo del nuevo Santo; pero aun el celo mismo y virtudes las encomia el Papa de un modo especial, en cuanto fueron o preparación o ejercicio del Magisterio y Doctorado de Canisio, tan santa como plenamente consagrado a la impugnación de la herejía y a la defensa y propagación de la verdad, doctrinas y ciencia católica, en sus múltiples y variadísimas manifestaciones de escritor y predicador, polemista y pedagogo, catequista y consultor, maestro de la vida espiritual y director de almas.

«Y esa abundancia de su eminente doctrina [son ya palabras de la Homilía de Pío XI], ese peso y autoridad de su saber, que hace más de veintisiete años fueron alabados por Nuestro Predecesor León XIII en una encíclica con tales encomios que apenas parecían convenir a quien no se le hubiese decretado ya el título de Doctor; [esa abundancia de su eminente doctrina, ese peso y autoridad de su saber] Nos ha persuadido plenamente a tomar la resolución de colocarlo entre los Santos y Doctores, con un mismo y único acto *unâ eâdemque sententiâ*, como poco ha lo hemos hecho, y como estamos dispuesto a declararlo por *Letras Decretales*, que dentro de poco publicaremos; y a tomar esta resolución Nos han impulsado además las *cartas* que se dicen *postulatorias*, que no mucho antes Nos han llegado enviadas por diversos Obispos, Facultades Teológicas y Universidades de Estudios.»

Dos motivos determinantes de su definitiva resolución señala el Papa: las varias peticiones (1) a ese efecto enderezadas, y, sosobre todo, los elogios y encomios doctrinales de la encíclica de León XIII (2), dirigidos a ponderar «la copia de su eminente doctrina, el peso y autoridad de su saber»; encomios tales que apenas parecían convenir a quien no gozara ya del apelativo de Doctor de la Iglesia, decretado oficialmente en su favor.

---

(1) Imposible presentar todas esas peticiones; pero entre ellas merecen especial mención las instancias vivísimas de las Sagradas Religiones de San Benito y de Santo Domingo. Y entre los hijos de este último hay que recordar singularmente al Rmo. Padre General Theissling (fallecido poco ha); quien en el altísimo puesto que ocupaba en la Orden Dominicana manifestó el celo más intenso por la mayor glorificación del nuevo Santo compatriota suyo.

(2) *Militantis Ecclesiae. Acta Leonis XIII*, v. 7, pág. 46-54 (Brugis et Insulis 1906).

Doble oportunidad tendría sin duda en España en los actuales momentos la difusión y conocimiento de esa encíclica de León XIII; oportunidad ante todo, porque, precisamente, los elogios doctrinales de San Canisio, ponderados en ella, han sido la determinante principal de la resolución Pontificia en orden a la declaración de su doctorado, y oportunidad a la vez de actualidad palpitante por el contenido del documento, que en su parte práctica trata magistralmente de la cuestión de enseñanza y de los deberes y derechos que en ella tienen los padres de familia y las autoridades eclesiásticas.

* * *

Pero contentémonos nosotros con lo que estrictamente se refiere a los méritos doctorales del segundo Apóstol de Alemania, aunque no citaremos las palabras todas del precioso documento (que esto excedería los límites del presente trabajo), sino sólo algunas de sus frases y conceptos más salientes. Léese, pues, en la encíclica: «Vuelto Canisio de Mesina a donde había ido como Profesor de elocuencia, se consagró en seguida a explicar magistralmente las ciencias sagradas en las universidades de Colonia, Ingolstadio y Viena; en ellas, siguiendo el camino real de los doctores de la ciencia cristiana, patentizó a las mentes de los germanos la grandeza de la *Escolástica*. Y como entonces era ésta tan aborrecida por los enemigos de la fe, que veían en ella el principal sostén de la verdad católica, procuró restaurar públicamente el método pedagógico de los escolásticos en los liceos y colegios de la Compañía de Jesús, contribuyendo tanto con su trabajo e industria a la erección de los mismos Centros de enseñanza. Ni se avergonzó de descender desde las alturas del saber a la enseñanza elemental de las letras, encargándose él mismo de instruír a los niños, escribiendo, además, para uso de ellos, gramáticas y libros apropiados. Y así como de los palacios de los príncipes, ante quienes predicaba, volvía muchas veces a predicar al pueblo; así, después de escribir obras morales o de controversia más elevada, consagraba luego su pluma a componer obras y libros más sencillos, para robustecer al pueblo en la fe o para excitar o fomentar la piedad. Admirable es la importancia que en esto tuvo su *Summa doctrinae catholicae*, *Compendio de la doctrina católica*, que a tantos ignorantes salvó de caer en los lazos del error; obra densa y concentrada, excelente por la nitidez de su lenguaje latino, y que en nada desde-

cia del estilo de los Padres de la Iglesia. A obra tan insigne (cuya aparición recibieron los doctos de casi todos los reinos de Europa con grandísimos aplausos) ceden en mole, pero no en utilidad sus dos celebradísimos catecismos, escritos por su bienaventurado autor para uso de la gente ruda: uno, para ir plantando en las niños las verdades de la Religión; otro, para consolidar en el conocimiento de las mismas verdades a los jóvenes, dedicados ya al estudio de las letras. Ambos a dos catecismos tuvieron desde su primera edición tal aceptación entre las católicos, que casi todos cuantos enseñaban los principios elementales de las verdades católicas, los traían entre manos; y no sólo se usaban en las escuelas, como leche que habían de mamar los niños, sino que para pública utilidad eran también objeto de explicación en los templos. De donde ha resultado que durante tres siglos ha sido Canisio considerado como Maestro universal de todos los católicos germanos; tanto, que en su lengua y modo vulgar de hablar, lo mismo significa *saberse el Canisio* que *saberse la Doctrina Cristiana*».

Reconozco la inmoderada largura de la cita; pero la he tenido por necesaria, dada la importancia, que a la misma ha concedido en su homilía de San Canisio el Pontífice gloriosamente reinante.

Por otra parte, para formarse cabal idea del valor objetivo y real que encierran esos bellos párrafos de la Encíclica Leoniana, conviene notar en el Magisterio y Doctorado eclesiástico de San Canisio dos características importantes, que pueden pasar desapercibidas a gran parte aun de sus mismos devotos y admiradores. Esas características son lo *extenso en duración* y lo *intenso en actividad* de su Doctorado y Magisterio eclesiásticos.

MÉRITOS DOCTORALES DE SAN PEDRO CANISIO

Magisterio extenso en duración: Acabamos de leer en León XIII que «durante tres siglos ha sido considerado Canisio *como Maestro universal de todos los Católicos Germanos*»: Este Magisterio verdaderamente extenso en duración (ya que es tres veces secular), es en su misma portentosa extensión póstuma, continuación no más de su Magisterio verdaderamente extenso también en su propio ejercicio personal. San Canisio comenzó a trabajar como Maestro y Doc-

tor de los Germanos a los veinte años de su edad, y duró en el ejercicio de su Magisterio y Doctorado hasta su muerte acaecida el 25 de diciembre de 1597, es decir: que en una vida de setenta y seis años empleó cincuenta y seis de ellos enseñando de palabra y por escrito a sus queridos Germanos.

Si por lo extenso en el tiempo es admirable su Doctorado y Magisterio, no lo es menos, antes tal vez más por lo *intenso en actividad* y en las múltiples y variadas formas de su actuación y manifestaciones. «Predicaba y catequizaba (ha escrito hermosamente uno de sus últimos biógrafos) (1) como si hubiera nacido exclusivamente para el púlpito. Promovía empresas literarias (2) y tomaba parte como escritor en ellas, cual si ninguna otra cosa ocupara su atención. Trataba con los magistrados de las ciudades, con duques y obispos, con papas y emperadores, siendo su consejero en las cuestiones más vitales, cual si fuera diplomático de profesión, libre de todo otro cargo». Así es como llegó a ser el Beato Canisio, *Segundo Apóstol de los Germanos*. Nosotros, acomodando a nuestro asunto la frase antes citada de León XIII, podemos y debemos decir que «así es cómo llegó a ser San Canisio *Maestro Universal de los Germanos»:* y así, con ese Magisterio y Doctorado eclesiástico *tan extenso en duración como intenso en actividad* así es como mereció que por fin el fallo supremo del Romano Pontífice lo haya declarado de modo tan admirable, Santo y Doctor de la Iglesia Universal.

A este glorioso doctorado, con que vemos honrado al nuevo Santo, hay que señalarle su germen y semilla en la vida misma de magisterio y enseñanza, llevada al heroísmo de la santidad; ese germen y semilla de su admirable vida y obras de apostolado doctrinal quedó como soterrada y sepultada en los documentos de su causa de Beatificación; pero sepultada y soterrada con ese soterrarse y sepultarse que es precisamente prenda de próxima resurrección, para toda semilla que parece morir, para en seguida renacer a vida nueva y más gloriosa; y así fué. El oficio litúrgico, que con motivo de su Beatificación concedió Pío IX a la Compañía de Jesús y a las diócesis de

---

(1) No he podido averiguar quién es ese biógrafo, citado *anónimamente* en la Revista americana *The Ecclesiastical Review*. April 1925, pg. 350.

(2) Acerca de esta *actividad literaria* del nuevo Santo es muy digno de leerse en Razón y Fe (Junio 1925 pg. 161-173) el artículo *San Pedro Canisio como Escritor*, autorizado por la firma del R. P. Hilarión Gil.

Utrecht y Losanna en sus Letras Apostólicas *Qui contra Ecclesiam* firmadas en Castel-Gandolfo el 2 de agosto de 1864, contenía ya lo que pudiéramos llamar germinaciones y brotes doctorales, que andando el tiempo habían de alcanzar su madurez en el glorioso titulo doctoral con que hoy lo vemos honrado. Las lecciones y sobre todo la oración de aquel oficio, no tendrán necesidad de modificación alguna, para que sigan formando parte del nuevo rezo de Santo Confesor, y Doctor no Pontífice, con el que en adelante se honrará la memoria de San Canisio: *Confesor y Doctor.*

Resumiendo: el Doctorado de Canisio se funda ante todo y sobre todo en su vida apostólica y en sus escritos doctrinales de *Maestro Universal de todos los Germanos:* ese Magisterio se perpetúa en sus obras, cartas y escritos, y principalmente en sus dos catecismos; la Iglesia, por boca de Pío IX, hizo resaltar la importancia de su magisterio y doctorado en la causa misma de su beatificación; y luego, por la pluma de León XIII, dió tal relieve a su autoridad doctrinal, que ha llegado a producir en Pío XI la plena convicción de ser llegada la hora de simultanear los supremos honores de la santidad y los supremos honores del saber, declarándolo a la vez y con un solo acto *unâ eâdemque sententiâ* Santo y Doctor de la Iglesia Universal.

LA «FIDES ROMANA» DE SAN PEDRO CANISIO

Excepcional ha sido esta simultaneidad: tienen que reconocer en ella todos los devotos y admiradores del nuevo Santo, y muy en especial sus queridos Germanos, y no menos la Compañía de Jesús, una prueba delicada de paterna benignidad y amor del Vicario de Cristo: pero, ¿no se podrá señalar en la vida misma del Santo así distinguido, algún hecho, algún rasgo que le hiciera acreedor (en cuanto cabe) a esta distinción con que ha sido honrado de la Cátedra Pontificia?... Más de un lector habrán ya adivinado a dónde vuela mi pensamiento: aunque no es mío el tal pensamiento, pues lo encuentro en las Letras Apostólicas de Pío IX: «Sentíase [el Beato Canisio] principalmente dominado por un afecto de veneración hacia la Sede Apostólica, a la que había consagrado todas sus aficiones, esfuerzos y cuidados, *omnia sua studia, contentiones, curas,* las manifestaciones todas de su vida, *omnes vitae rationes plane devoverat.* De esa total y en-

tera consagración de cuanto era y hacía, hecha a la Sede Apostólica, es documento y monumento *aere perennius* una página de su gran obra *Comentarii de Verbi Dei corruptelis* (1): página que él llamó *Authoris Confessio*, *Confesión o Protestación de fe del autor*, y que yo me atrevo a llamar profecía y predicción inconsciente de su entonces futuro, hoy ya actual doctorado eclesiástico; página interesantísima en la que, pretendiendo el humilde autor hacer un acto de absoluta sumisión a la autoridad doctrinal de la Iglesia católica, nos legó (sin pretenderlo) el propio elogio de sus virtudes de santo y el más acabado encomio de sus méritos de Maestro y Doctor.

* * *

«Te alabo a ti, Padre, Señor de tierra y cielos, Criador y Redentor mío [escribía en esa página monumental el Santo Doctor]; te alabo a ti, Padre, Señor de tierra y cielos, Criador y Redentor mío, mi fuerza y mi salud, porque ya desde mi infancia no has dejado de apacentarme y de confortar mi corazón con el sagrado pan de tu palabra. Y para que no anduviera errante con aquellas ovejas errantes, que están sin pastor, me recogiste en la casa de tu Iglesia; recogido, me educaste; educado, me conservaste, y me fuiste formando por medio de aquellos maestros y pastores en los que mandaste a todos tus domésticos oirte a ti y seguir y guardar tu voz, como si en ellos te hallaras presente.

Por salvarme confieso con los labios, cuanto por justificarse creen de corazón católicos y ortodoxos. No reconozco a Lutero; rechazo a Calvino; lanzo anatema contra todos los herejes, y nada quiero con cuantos no tienen un solo decir y sentir y no mantienen la regla de fe, que mantiene la Unica verdadera Iglesia, Santa, Católica, Apostólica, Romana.

En cambio, con quien oye y sigue a Cristo, no sólo cuando enseña en la palabra escrita, sino también cuando dictamina en los Concilios ecuménicos; cuando hace resonar su voz en la Cátedra de Pedro; cuando da testimonio [de su fe] por boca de los Padres... con ese tal me asocio yo en comunión [de fe], abrazando su credo, siguiendo su religión, aprobando su doctrina.

Y en cuanto a la Iglesia Romana, que otros desprecian y persi-

(1) *Commentariorum de Verbi Dei corruptelis tomi duo*, t. 2, pg. 849 s. (Ingolstadii 1583.)

guen blasfemos, y execran como anticristiana, yo hago profesión de ser ciudadano y súbdito de ella, y no me aparto de su autoridad el negro de una uña; en testimonio de ella no rehuso dar mi sangre y mi vida, y en ninguna otra parte, si no es en su unidad, confío que han de ser, para mí o para otros, saludables y provechosos los méritos de Nuestro Señor Jesucristo y los dones del Espíritu Santo; y tal es mi persuasión y convencimiento cierto.

Con San Jerónimo, profeso libre y espontáneamente que *quien se une a la Cátedra de San Pedro, ese tal es de los míos.* Con San Ambrosio *quiero seguir en todo a la Iglesia Romana;* y a la misma *reconozco reverente* con San Cipriano *por raíz y matriz de la Iglesia Católica;* como que *en ella* (según proclama San Agustín) *ha estado siempre en vigor el principado de la Cátedra Apostólica.*

Tranquilo persevero en aquella fe y doctrina que mamé de niño, que retuve de joven, y he defendido hasta el presente, según mi pequeñez. Por lo demás, este mi oficio de doctor católico ni lo he desempeñado hasta ahora, ni lo desempeñaré jamás por interés alguno temporal, ni por agradar a hombre alguno, ni contra mi conciencia (así, Dios mío, me seas propicio, como esto es verdad).

Declaro que esta mi confesión nada ni nadie me la exige ni me la arranca, sino únicamente la gloria de tu nombre, la fuerza de la verdad conocida, el conocimiento de la Sagrada Escritura, el sentimiento y consentimiento de los Padres, el rendido testimonio de fe que encuentro entre mis hermanos; finalmente, la salvación que en los cielos espero obtener, la bienaventuranza que está prometida a los sinceros confesores [de la fe].

Pues si por esta confesión soy despreciado, perseguido, traicionado, reconoceré y confesaré en ello una singular merced y gracia tuya, oh Dios mío, porque así habrás querido, por una parte, que yo padezca por la justicia (cosa ciertamente propia de los que tú llamaste bienaventurados), y por otra, no habrás querido (lo cual también considero yo como gran ganancia), no habrás querido que sean benévolos conmigo, quienes no pueden tener amistad contigo, ya que son adversarios manifiestos de tu Iglesia y de la verdad católica.

Pero perdónalos, Padre, perdónalos; porque, o no saben, o no quieren saber lo que hacen, incitados en parte del nefasto Satán, fascinados en parte por las dificultades de falsas doctrinas.

En cuanto a mí, consérvame perpetuamente el favor y la gracia

de que en vida y en muerte no deje de testimoniar la sincera constancia y constante sinceridad que debo a la Iglesia y a la verdad, y que nunca me aparte de tu caridad, antes viva siempre en comunión con cuantos te temen y guardan tus mandamientos dentro de la Santa Iglesia Romana, a cuyo juicio me someto a mí y someto en definitiva todos mis escritos con tanta reverencia como gusto.

En fin, los Santos todos, que la Iglesia triunfante en el cielo, y la militante en la tierra, une y abraza firmísimamente con el único e indisoluble vínculo de la Católica Paz, te dirijan por mí sus alabanzas y oraciones; a ti, que eres Principio y Fin de todos mis bienes; a ti, a quien de mí, por mí y en mí sea alabanza, honor y gloria sempiterna».

Tras palabras como estas no se puede, no se debe decir más; terminemos completando históricamente el final del penúltimo párrafo que acabamos de copiar.

Sometida su persona y sus acciones al fallo infalible del Vicario de Cristo, han merecido sus virtudes heroicas el supremo honor de la canonización; sometidos su ciencia y saber al fallo supremo del Supremo Maestro, vense ya coronados sus méritos doctrinales con la suma dignidad de Doctor de la Iglesia Universal.

R. Galdos.

EL DECRETO DE EUGENIO IV

PARA LOS ARMENIOS, Y EL SACRAMENTO DEL ORDEN

(Conclusión.)

Durante los siglos siguientes se ha venido discutiendo en la Iglesia este documento pontificio sin poder ponerse de acuerdo acerca de su alcance, y de su significado en el punto del sacramento del Orden. Alguien sostuvo que el Decreto para los armenios era una definición *ex cathedra;* esta sentencia ha perdido su importancia, pues no la defiende nadie que sepamos. No se comprende cómo, si realmente Eugenio IV cambió la materia esencial del sacramento del orden, no cortó la Santa Sede el proceso de las controversias, inculcando de nuevo lo establecido por aquel Papa con la aprobación de un Concilio universal. Pues, si existió el cambio, el obrar la Iglesia con tanta pasividad, sería del todo contrario a su modo de proceder. Recuérdese el Decreto solemne promulgado por el Concilio de Trento en la s. 24 aboliendo en el cap. *Tametsi* los matrimonios clandestinos. Y la pasividad en este caso consistiría no sólo en inhibirse en el asunto, sino en aprobar diversas veces el rito sacramental de la Iglesia griega sin hacer nunca mención de tal diferencia esencial (1). Ni es esto todo. Benedicto XIV defendió acérrimamente que la única materia esencial del sacramento del Orden es la imposición de las manos, y que el Decreto de Eugenio IV ningún obstáculo ofrece a esta sentencia. Es verdad que entonces era el cardenal Lambertini, mas no es menos cierto que Benedicto XIV nunca retractó tales afirmaciones que hizo cuando cardenal.

Y llegamos ya al siglo XIX, y en él a la famosa cuestión de las ordenaciones anglicanas. El 13 de septiembre de 1896 declaraba León XIII en la Constitución *Apostolicae Curae* la invalidez de las ordenaciones anglicanas, apoyando su declaración en la falta de sig-

(1) Denzinger-Bannwart, *Enchir. Symbol.*, n. 701, nota.

nificación esencial en la forma de la imposición de las manos practicada por ellos en su rito. Tanta fuerza encierra este documento en pro de la sentencia que ve en la imposición de las manos la única materia esencial del sacramento del Orden, que el mismo P. Galtier afirma que algunos verán quizá en esta Constitución una prueba de que la Iglesia ha abandonado oficialmente la explícita enseñanza del Decreto de Florencia. Mas luego, reaccionando sobre sí, se esfuerza por explicar de algún modo las palabras de León XIII que para su sentencia ofrecen dificultad (1).

Por de pronto es un hecho que el Papa no menciona para nada la entrega de los instrumentos si no es para afirmar que prescindió ya de ella Clemente XI, al dar en 1704 su fallo en el caso de Juan Clemente Gordon, de que se repitiesen las órdenes *ex integro et absolute*. Porque si hubiese sido el único defecto del rito, añade León XIII, la ausència de la entrega de los instrumentos, «praescriptum de more esset ut ordinatio *sub conditione* instauraretur». En estas palabras advierte que tiene sólo por materia dudosa la entrega de los instrumentos, sin duda por respeto a los graves teólogos que opinaron ser materia esencial. No así empero habla luego el Papa al tratar de la imposición de las manos. Prosigue más abajo: «In ritu cuiuslibet sacramenti conficiendi et administrandi iure discernunt inter partem *caeremonialem* et partem *essentialem*, quae *materia* et *forma* appellari consuevit...» Pasa luego a hablar de la materia y forma y expone la doctrina corriente de que la forma es la que determina el significado de la materia: «quum materia sit pars per se non determinata, quae per illam [formam] determinetur. Idque in sacramento Ordinis manifestius apparet, cuius conferendi materia, quatenus hoc loco se dat considerandam, est manuum impositio; quae quidem nihil definitum per se significat, et aeque ad quosdam Ordines, aeque ad Confirmationem usurpatur» (2). Sobre estas palabras y las siguientes del Papa conviene notar:

1.° León XIII, después de prescindir de la entrega de los instrumentos (lo cual no se compagina con una declaración doctrinal del Decreto para los armenios), hace hincapié en la imposición de las manos.

---

(1) *Diction. de théolog. cathol.*, VII, col. 1.420-1.422; 1.415.

(2) *Leonis XIII acta*, t. XVI, p. 267, 268, Roma, 1897.

2.° Afirma que la materia, parte esencial (según lo que dice él antes), es la imposición de las manos.

3.° A continuación observa que las preces de las ordenaciones anglicanas no dan a esta imposición de las manos la significación esencial para que sea materia verdadera.

El P. Galtier pretende rehuir la fuerza de este documento pontificio interpretando las palabras, «quatenus hoc loco se dat considerandam», como si León XIII hablase solamente de la imposición de las manos en el rito anglicano, prescindiendo del papel que pueda desempeñar en el rito católico (1). Mas tal solución es manifiestamente insostenible. Pues si León XIII prescindía de si eran o no materia esencial tanto la entrega de los instrumentos como la imposición de las manos, ¿qué base sólida le quedaba para analizar las ordenaciones de los anglicanos? Y por el hecho de investigar el significado que dan a la imposición de las manos las fórmulas por ellos empleadas, ¿no indicó claramente ser la imposición de las manos la materia esencial? ¿Acaso el Papa concebía la idea de que una sería la materia esencial válida en la Iglesia anglicana y otra en la Iglesia católica? ¿Y qué pretendía significar León XIII cuando después de asentar que las partes esenciales de un sacramento se llaman materia y forma, se ponía a investigar las preces de los anglicanos para descubrir en ellas la determinación esencial de la imposición de las manos?

La posición en que se colocó León XIII en esta controversia a nadie pudo maravillar, visto que desde el siglo XIX viene siendo casi universal en la Iglesia la sentencia de que la imposición de las manos es la única materia esencial del sacramento del Orden (2). El P. Hugón (3) y el P. Galtier (4) rechazan la fuerza de este testimonio, pues aseguran que se funda en «el presupuesto falso del carácter puramente disciplinar o consultivo del Decreto de Florencia.» Por el contrario, creemos que este consentimiento de los teólogos tiene verdadero valor, pues se funda en el hecho irrecusable de que hasta el Concilio de Florencia la única materia esencial del sacramento del Orden fué la imposición de las manos, y que no parece probable, bien con-

---

(1) l. c., col. 1.422.
(2) Tixeront, *L'Ordre et les Ordinations*, Paris, 1925, p. 174-176.
(3) *Revue thomiste*, p. 483.
(4) l. c., col. 1.415.

sideradas las cosas, que la Iglesia haya querido dar una declaración doctrinal, cambiando esta materia esencial para la Iglesia latina.

Con lo dicho hasta aquí no ha quedado excluída absolutamente la idea de que en el Decreto para los armenios se contenga una declaración doctrinal en lo concerniente a los sacramentos. Solamente hemos pretendido descartar la idea de una declaración doctrinal en la que Eugenio IV pretendiera cambiar la materia esencial de algún sacramento. Mas pasando a la opinión del cardenal Van Rossum, ¿puede sostenerse que dicho Decreto, en su parte sacramental, es una declaración doctrinal aprobada por el Concilio de Florencia, sin ninguna intención de cambiar nada de lo esencial, pero en la que Eugenio IV quiso valerse solamente de su magisterio ordinario, que no consta sea infalible, y en este caso erró? (1) El P. Galtier (2) y P. Hugón (3) han advertido al cardenal Van Rossum, al hacer la crítica de esta sentencia que «rechazar como falsa y errónea la doctrina del Concilio de Florencia, es admitir que un Concilio ecuménico, en su decreto doctrinal, aprobado y promulgado como tal por el Papa, ha *declarado* ser *la verdad en materia sacramental* lo que de hecho es un error en materia de fe.» Aun mitigando algún tanto esta conclusión, atendiendo a que la proposición que afirma ser la única materia esencial del sacramento del Orden la imposición de las manos, es sólo una *conclusión teológica casi cierta* y por lo tanto la contradictoria sólo podrá ser *errori proximo* (4); no puede negarse que *a priori* ya uno se resiste a admitir tal opinión.

Y en efecto la primera y grave dificultad que encontramos en admitir la sentencia del cardenal Van Rossum es precisamente la primera razón que alega para apartarse del Decreto de Eugenio (5). Porque es un hecho que en la Iglesia oriental jamás ha existido en la administración del Orden la entrega de los instrumentos; ni se puede racionalmente afirmar que la Iglesia oriental yerra en la administración de este sacramento. Pues, como bien advierte, «Romani enim Pontifices Leo IX, Coelestinus III, Inocentius III cum Concilio Lateranensi IV, Inocentius IV, Alexander IV, Gregorius X cum Concilio

(1) *De essent. sacr. ord.*, p. 169-175.
(2) l. c., col. 1.415.
(3) *Revue thomiste*, p, 484.
(4) V. Muncunill, *Tract. de Ecclesia Christi*, p. 448.
(5) l. c., p. 176.

Lugdunensi, ipse, Eugenius IV cum Concilio Florentino et Clemens VIII (qui collegium Graecum in urbe magnifice dotavit, constituitque ut episcopus Graecus Romae commoraretur ad sacras ordinationes secundum ritum Graecum ministrandas; qui Russos quoque in gratiam et unionem recepit, eorumque episcopos et sacerdotes agnovit), ritus et ordinationes orientales legitimas et validas habuerunt atque expresse quoque confirmarunt.» Y replicamos ahora: ¿cómo suponer tanta ignorancia y precipitación en un Pontífice romano y en un Concilio ecuménico, que después de aprobar las ordenaciones de los griegos, en las cuales ninguna entrega de los instrumentos se incluía, a los pocos días declararan ser esta la materia esencial del sacramento del Orden? Si esto se admite naturalmente se llega a la conjetura de que Eugenio IV y el Concilio de Florencia quisieron unos días más tarde cambiar la materia esencial del sacramento del Orden; mas ya hemos visto que no parece esto probable.

Se dirá tal vez que Eugenio IV no se dió a investigar la materia esencial del rito griego en las Ordenaciones para aprobarlas, sino que le bastó examinar que estaban estos ritos en conformidad con los antiguos eucologios de la Iglesia de oriente, y que llevaban ya la aprobación de una serie de Papas desde S. León IX hasta el Concilio de Florencia. Mas que al tratarse de la Iglesia latina, y de la armenia en perfecta consonancia con ella, quiso declarar expresamente que la materia esencial del sacramento del Orden es la entrega de los instrumentos, en lo cual se equivocó. Sinceramente confesamos que no nos convence esta solución. Pues una cosa es que Eugenio IV aprobase en general esta sentencia, juntamente con otras contenidas en esta instrucción sacramental, por creerla ajustada al común sentir de los teólogos; y otra cosa es que pretendiera declarar esta doctrina. Para esto segundo era indispensable proceder sin precipitaciones e investigar si realmente había alguna diferencia secundaria o esencial entre el rito de Oriente y el de Occidente, y en el segundo caso buscar la causa de la mudanza; a saber, si hubo error en los griegos, o se deslizó algún descuido o inadvertencia en los latinos, y en todo caso no proceder a la declaración sino después de bien dilucidadas las cosas, y haciendo constar a todos los fieles el maduro examen que precedía a la declaración. Mas nada semejante se echa de ver en el Decreto, como lo veremos en la segunda parte de este trabajo.

La segunda dificultad que se ofrece, para adherirse a la opinión

del cardenal Van Rossum, es la de tener que admitir juntamente un hecho verdaderamente insólito en la Iglesia. Y es, que un Papa, con la aprobación de un Concilio ecuménico, pronunció una declaración doctrinal, a la que la Iglesia dió tan poca importancia que permaneció más de un siglo enterrada en el olvido, y cuando luego la sacó del polvo un investigador, no repararon los Papas en apartarse de ella, y los mismos teólogos, si bien la veneraron por su autoridad, no se creyeron obligados a seguirla en todas sus declaraciones, como tampoco se creyó obligado el Concilio de Trento. No es este por cierto el modo como se procede en la Iglesia. Podrá disputarse a veces si tal o cual Encíclica es o no una definición *ex cathedra*, mas será para establecer el grado de asentimiento que se impone; podrá discutirse tal o cual respuesta de algún Papa a una consulta particular, p. e. la de Nicolao I a los búlgaros acerca del Bautismo, dado por cierto personaje sospechoso, mas se procura siempre dejar a salvo aun en estos casos la autoridad del Papa. Hasta a un Papa tan poco edificante como Honorio I defienden los católicos, mostrando que en sus dos cartas a Sergio, patriarca de Constantinopla, no sostiene doctrina alguna heterodoxa, a pesar de reconocer todos que nada define en ellas *ex cathedra* y que el proceder de Honorio fué muy reprensible. ¿Solamente con un Papa tan benemérito de la Iglesia como Eugenio IV habían los católicos de hacer excepción?

Todas estas razones extrínsecas al Decreto persuaden de que no encierra este, en su tratado acerca de los sacramentos, una declaración doctrinal. Mas examinando su contenido acaba uno de convencerse de la verdad contenida en esta aseveración.

II.—El Decreto de Eugenio IV para los armenios en la parte referente a los sacramentos es una instrucción doctrinal práctica, según la enseñanza más común de los teólogos, sin declaración oficial de doctrina

Descartada la idea de que el Decreto de Eugenio IV, en su parte sacramental, sea una declaración de la doctrina de la Iglesia, se sigue en buena lógica que será tan sólo una instrucción doctrinal aprobada por el Papa y el Concilio de Florencia, sin fuerza declarativa. Veamos ahora si el examen del contenido de esta parte del Decreto nos

confirma en esta misma persuasión. Por de pronto no nos parece exacta la frase de los que dicen ser esta parte del Decreto meramente disciplinar (1), como si la Iglesia hubiera pretendido solamente una mayor uniformidad entre los ritos de los armenios y los correspondientes de los latinos. Pues en este caso se hubiera contentado con enviarles el Pontical romano o un resumen del mismo. Además basta pasar ligeramente la vista por esta instrucción de Eugenio IV para ver en ella un compendio de la doctrina teológica de la Iglesia en materia de sacramentos. Tampoco nos parece poderse probar la afirmación que se halla en muchos autores, tomada sin duda de Benedicto XIV, de que Eugenio IV al asignar la materia al sacramento del Orden habla de propósito tan sólo de la materia integrante y accesoria: «Necesse est igitur fateri, Eugenium locutum de materia et forma integrante et accessoria, quam optavit ab Armenis superaddi manuum impositioni, iamdiu ab illis adhibitae, ut ecclesiae latinae moribus se prorsus accommodarent.» (2) Pues no parece creíble que Eugenio IV, quien al hablar de cada uno de los sacramentos, usa el nombre de materia refiriéndose principalmente a la parte esencial del rito, solamente al tratarse del Orden, sin advertencia alguna, prescindiese de la materia esencial, para describir solamente la secundaria o integral. Ni es verdad que los armenios no tuvieran en su rito la entrega de los instrumentos, pues hacía muchos años que la habían introducido imitando a los latinos (3).

Creemos pues ser más conforme a verdad decir que el Decreto de Eugenio IV para los armenios, en su parte sacramental, es una instrucción práctica según la doctrina más común de los teólogos de entonces, que imita la manera de hablar de ellos poco precisa al tratar de la materia de cada sacramento; o como dice Huarte: «expositio quaedam doctrinae tunc temporis apud latinos valde communis per modum cuiusdam normae directivae.» (4) Esta manera de hablar con poca precisión escolástica la había notado ya S. Alfonso de Ligorio cuando observó: «Censetur Eugenius loquendo de sacramento ordinis non omnia dogmatice asseruisse, sed in pluribus se accommodasse ad communem loquendi modum, quo res in septem ordini-

(1) V. *Diction. de théol. cathol.*, VII, col. 1.411.
(2) *De Synodo*, l. 8, c. 10, n. 8.
(3) Van Rossum, *De essentia sacr. ord.*, p. 104-108.
(4) *De Ordine et Matrimonio*, 2.ª ed., p. 87, Roma, 1922.

bus adhibitae, utpote discrimem uniuscuiusque ordinis expressius significantes, communiter vocantur materia sacramentorum.» (1) Según S. Alfonso, pues, llama Eugenio materia del sacramento del Orden a aquellos objetos que el lenguaje corriente (el cual prescinde a veces del rigor escolástico) señala como materia del Orden por su mayor expresión. Esta falta de precisión escolástica veremos luego que se echa de ver también al tratar de otros sacramentos, lo cual sin duda no resaltaría en una declaración doctrinal.

Vamos, pues, a examinar este tratado de los siete sacramentos, contenido en el Decreto, a fin de sacar en conclusión nuestra tesis, que pretende demostrar lo siguiente: Eugenio IV y el Concilio de Florencia aprobaron esta instrucción sacramental, mas nada pretendieron declarar en particular acerca de cada uno de los puntos en ella contenidos. Que esta instrucción es un compendio de la doctrina sacramental, lo dice el mismo Papa: «Quinto ecclesiasticorum sacramentorum veritatem pro ipsorum Armenorum... *facilliore doctrina sub hac brevissima redigimus formula.*» Y aunque no lo hiciese constar, no puede ser ello un secreto, por cuanto es evidente que esta doctrina está sacada casi a la letra del *Opusculo 4.°* de Santo Tomás, *In articulos fidei et Sacramenta Ecclesiae expositio*. Que esta instrucción no es una declaración oficial de la Iglesia en materia doctrinal, lo veremos deducirse claramente de su examen.

Por de pronto salta a la vista el carácter lacónico con que Eugenio IV va exponiendo la doctrina sacramental. El mismo así lo promete al principio: *sub hac brevissima redigimus formula*. Unicamente se aparta de esta regla al llegar al sacramento de la Eucaristía, con el fin de inculcar la antigua práctica de la Iglesia, que tal vez los armenios habían olvidado, de añadir unas gotas de agua al vino que ha de ser consagrado. Ahora bien, en esta instrucción se hallan proposiciones cuya admisión no ha exigido de los fieles la Iglesia con el mismo grado de asentimiento. Así unas proposiciones son de fe, como esta: «Novae Legis septem sunt sacramenta». Otras constituyen sólo doctrina teológicamente cierta, como esta otra al tratar del Bautismo: «Forma autem est: *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii en Spiritus Sancti.*» Alguna fórmula es la expresión del lenguaje común de los teólogos, como el que los sacramentos se componen de

(1) *Theologia moralis* l. 6, n. 12.

«rebus tamquam materia (et) verbis tamquam forma.» Hay también proposiciones que expresan la sentencia más común en la Iglesia, sin que puedan darse por absolutamente ciertas, como la de que en la Confirmación la materia ha de ser una mezcla de óleo y bálsamo. Se encuentran algunas que entonces no pasaban de extrínsecamente probables, como las que tratan de la materia del sacramento del Orden. Esto supuesto preguntamos: en una instrucción en la que se contienen proposiciones de tan distintos grados de certeza, ¿cómo suponer que Eugenio IV quiso presentar a los fieles una declaración doctrinal sin hacer la más mínima advertencia, ni ponderación, ni notar siquiera que pretende dar una declaración oficial? Precisamente en donde más se explana Eugenio es en la materia de la Eucaristía, y cabalmente para dar la razón de una práctica de la Iglesia, y no para explicar una declaración doctrinal; ya que es evidente, según el parecer de todos los teólogos, que el mezclar unas gotas de agua al vino se requiere solamente para la *licitud* y no para la validez de la consagración. ¿Acaso los Papas han dado alguna vez declaraciones doctrinales en materias disputadas, en formas parecidas, hablando lacónicamente, sin exponer razones, ni declarar su intento de zanjar la cuestión? Recuérdese tan sólo el distinto modo de proceder de León XIII en su famosa encíclica *Providentissimus*.

Otra cosa que resalta manifiestamente en esta instrucción es la falta de precisión. Contrapone en los sacramentos la materia a la forma, y esto no obstante al designar la materia trata en general solamente de la materia remota. Así en el *Bautismo:* «Materia huius sacramenti est *aqua* vera et naturalis»; en la *Confirmación* «cuius materia est *chrisma...*»; en la *Extrema Unción* «cuius materia est *oleum* olivae per episcopum benedictum»; en la *Eucaristía:* «cuius materia est *panis* triticeus et *vinum* de vite...» Tal vez, por no atender bastante a esta consideración, algunos se aventuraron a decir que el Decreto de Eugenio IV había cambiado la materia del sacramento de la Confirmación, estableciendo que en adelante la materia esencial de este sacramento debía ser sólo la unción. Esta misma falta de precisión se acentúa alguna vez que el Decreto trata de la materia próxima sacramental. Así al hablar de la Extremaunción y exponer las distintas unciones que se han de practicar sobre el enfermo, no sólo menciona las de los cinco sentidos sino también la de los riñones: «in renibus propter delectationem ibidem vigentem.» Mas ya Santo

Tomás, quien llamaba a las unciones de los cinco sentidos *quasi de necessitate sacramenti*, al hablar luego de las otras añade: «sed quidam non servant alias; quidam vero illam servant quae fit ad pedes, et non quae ad renes: quia appetitiva et motiva sunt secundaria.» (1) Actualmente es sentencia común que la unción de los cinco sentidos tampoco es esencial, no porque la Iglesia haya cambiado la materia de este sacramento con la declaración del Santo Oficio de 25 de abril de 1906 (2); sino porque ya de antiguo hubo diversidad en este punto, aun dentro de la Iglesia latina (3). El Concilio de Trento, pretendiendo sin duda declarar el contenido de la doctrina sacramental, no habla sino de la unción en general: «Declaratur etiam, esse *hanc unctionem* infirmis adhibenda... Nec profecto Ecclesia Romana, aliarum omnium mater et magistra, aliud in *hac administranda unctione*, quantum ad ea, quae huius sacramenti substantiam perficiunt, observat, quam quod beatus Jacobus praescripsit» (s. 14, c. 3). Semejante falta de precisión escolástica se observa también en el Decreto de Eugenio, cuando trata del Matrimonio, pues más bien que al sacramento parece referirse al vínculo matrimonial cuando dice: «Septimum est sacramentum Matrimonii... Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus.»

Resumiendo nuestra argumentación en una breve síntesis, podemos afirmar que la instrucción sacramental del Decreto para los armenios reviste una falta de precisión muy en consonancia ciertamente con la manera de hablar de los escolásticos de entonces en el punto de la materia de algunos sacramentos, mas que no es seguramente el modo usado por la Iglesia en sus declaraciones doctrinales. Si a esto se añade la manera de hablar lacónica, sin exposición alguna de razones explicativas de doctrina, sin manifestación de querer decidir la más mínima controversia; creo que legítimamente podemos concluir que en dicha instrucción ningún intento hubo de declaración doctrinal.

Resta por resolver una objeción que puede presentarse contra esta solución, sacada de las mismas palabras de Eugenio IV en el De-

---

(1) *Suppl.*, q. 32, a. 6.

(2) In casu verae necessitatis sufficere formam: *Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen.*

(3) Benedicto XIV, *De Synodo*, l. 8, c. 3, n. 3; Kern, *De Sacr. Extrem. Unct.*, p. 133-141.

creto para los armenios. En el principio del mismo dice el Papa que la razón que le ha movido a dictarlo es: «ne ulla in futurum de fidei veritate apud ipsos Armenorum haesitatio esse valeat, atque idem per omnia sapiant cum Sede Apostolica, unioque ipsa stabilis et perpetua sine ullo scrupulo perseveret, ut sub quodam brevi compendio orthodoxae fidei veritatem, quam super praemissis Romana profitetur Ecclesia, per hoc decretum, sacro hoc approbante Florentino concilio, ipsis oratoribus ad hoc etiam consentientibus traderemus.» Las otras palabras que pueden ofrecer dificultad son las que encabezan la instrucción sacramental: «Quinto ecclesiasticorum sacramentorum veritatem, pro ipsorum Armenorum, tam praesentium quam futurorum, faciliori doctrina, sub hac brevissima redigimus formula.»

Es de notar que los partidarios de la opinión que defiende el carácter declarativo de la instrucción sacramental no suelen insistir en las palabras arriba citadas que aparecen al principio del Decreto de Eugenio IV. Pues es manifiesto que si bien algunas partes del mismo, como la 1.ª, 2.ª, 3.ª, 4.ª, 6.ª y 7.ª, contienen símbolos y definiciones de materia de fe, en cambio la 8.ª no encierra sino materia disciplinar respecto a la fecha en que deben celebrarse ciertas festividades; además de que nadie puede afirmar con verdad que el contenido de la parte 5.ª sea una definición doctrinal en materia de fe. Esta misma diversidad en el grado de asentimiento con que habían de abrazar los armenios las distintas partes del Decreto, se indica al final de éste en aquellas palabras: «praedicti Armenorum oratores, nomine suo et sui patriarchae et omnium Armenorum, hoc saluberrimum synodale decretum cum omnibus suis capitulis, declarationibus, definitionibus, traditionibus, praeceptis et statutis, omnemque doctrinam in ipso descriptam... cum omni devotione et obedientia acceptant, suscipiunt et amplectuntur.» Es claro, pues, que no todo lo contenido en el decreto son definiciones y declaraciones. Hay también tradiciones, unas divinas y otras eclesiásticas, preceptos y estatutos. Y por lo tanto nada puede inferirse de las palabras que están en el exordio del Decreto.

Más hincapié suelen hacer los adversarios de nuestra tesis en las palabras que encabezan la instrucción doctrinal. «El concilio, dice el P. Galtier (1), no se ha limitado, como lo hará más tarde, por ejem-

(1) *Diction. de théolog. cathol.*, VII, col. 1.412.

plo, el Papa Alejandro VII, a propósito de la contrición imperfecta, Cavallera, *Thesaurus*, n. 1.210, Denzinger-Bannwart, n. 1.146, a indicar la doctrina entonces más comúnmente recibida en las escuelas; él dice expresamente haber reducido a fórmula breve *la verdad* acerca de los Sacramentos de la Iglesia; y esto para la instrucción de los Armenios de todos los tiempos.» Y cita luego las palabras textuales del Decreto que hemos aducido más arriba. Confesamos sinceramente no ver en aquellas palabras de Eugenio IV, aprobadas por el Concilio de Florencia, las señales de una declaración doctrinal, pues se encuentran en otros documentos pontificios, en los cuales evidentemente el Supremo Jerarca de la Iglesia nada en particular pretendió declarar.

Efectivamente, el 14 de junio de 1761 enviaba Clemente XIII una Constitución a los patriarcas, primados, arzobispos y obispos de la Iglesia, en la cual les encomendaba de nuevo el uso del Catecismo Romano, compuesto según el encargo del Concilio de Trento. En esta carta les decía el Papa que la mente del Concilio, al encargar la composición de este Catecismo, había sido el presentar a los fieles un compendio de doctrina que no contuviese ni asomo de error. Y en confirmación de ello añadía: «Nam et illuc eam doctrinam contulerunt, quae communis est in Ecclesia, et procul abest ab omni periculo erroris, et hanc palam populo tradendam disertissimis verbis proposuerunt.» Como recomendación de este Catecismo observa más adelante que por desgracia los Pastores de almas abandonaron este libro: «omnium consensione probatum, et summis laudibus exceptum.» Hecho este preámbulo pasa ya a la exhortación, y dice que desea ver de nuevo en las manos de los Príncipes de la Iglesia el Catecismo Romano, a fin de que del mismo modo que entonces, a su aparición, la fe católica fué confirmada y la mente de los fieles afianzada en la doctrina de la Iglesia, que es columna de la verdad, así de nuevo ahora sean preservados estos de las falsas novedades y opiniones. Insiste luego a los Pastores de la Iglesia que este libro es el subsidio oportunísimo que les envía «*ad pravarum opinionum fraudes removendas, et veram, sanamque doctrinam propagandam stabiliendamque*»; pues lo han de tomar «veluti *Catholicae Fidei* et christianae disciplinae *normam*»: porque no fué otro el fin que indujo a los Romanos Pontífices a proponerlo que: «ut etiam in tradendae doctrinae ratione constaret *omnium consensio.*» Por lo cual les ex-

horta de nuevo Clemente XIII a que impongan este libro a cuantos enseñan la doctrina cristiana: «ut jubeatis ab omnibus, qui animarum curam gerunt, *in informandis Catholica veritate populis adhiberi*, quo tum eruditionis unitas, tum caritas, animorumque servetur concordia.»

Nadie podrá negar que, para inculcar una instrucción doctrinal, son estas frases mucho más apremiantes que las usadas por Eugenio al principio de su compendio de doctrina sacramental. Esto no obstante, ningún teólogo, a lo que creo, ha osado decir aún que pretendió Clemente XIII dar en la Constitución *In Dominico agro* una declaración doctrinal de todas y cada una de las proposiciones que se contienen en el Catecismo Romano. Actualmente, por cierto, algunas de las sentencias teológicas, que más o menos explícitamente se enuncian en este libro, gozan de bien poca probabilidad. Citemos, por ejemplo, la de que la contrición perfecta por la caridad exige, para borrar los pecados, un grado de *intensidad muy encendido* (1), o la otra que afirma ser la forma de la consagración del vino en la Eucaristía la fórmula entera: *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti, Mysterium fidei, qui pro vobis, et pro multis effundetur, in remissionem pecatorum* (2).

Después de lo dicho quizá se nos objetará que hemos pretendido con nuestro razonamiento destruir la autoridad merecida que la posteridad ha otorgado siempre a la instrucción sacramental del Decreto para los armenios. Lejos de nosotros tal propósito. Al contrario. Estamos persuadidos de que hoy como siempre su autoridad es innegable, pero no hay que empeñarse en hacerla pasar más allá de donde pretendió llegar. Cuando un Papa envía a una Iglesia o a todos los fieles en general un compendio general de la doctrina cristiana, ha de ser recibido con sumiso acatamiento, y más aún si lleva también la aprobación de un Concilio universal. Los fieles pueden estar ciertos de que el Papa no les entregará en aquel libro nada que sea mortal para sus almas; nada habrá en él que sea contra la fe o las buenas

(1) Dice así en p. 2, c. 5, n. 36: «Ut enim hoc concedamus, Contritione peccata deleri, quis ignorat, illam adeo vehementem, acrem, et incensam esse oportere, ut doloris acerbitas cum scelerum magnitudine aequari, conferrique possit? At quoniam pauci admodum ad hunc gradum pervenirent, fiebat etiam, ut a paucissimis hac via peccatorum venia speranda esset...»

(2) P. 2, c. 4, n. 21.

costumbres, nada universalmente rechazado entonces por toda la Iglesia como herético o como erróneo. Mas si en él se encierra alguna proposición, eco de una opinión probable, aun cuando tal vez entonces sea la que goce de más probabilidad, por ser la más comúnmente admitida, podrá ser que le quepa la suerte de muchas probabilidades humanas, esto es, que después que los hombres hayan concentrado la luz de la verdad sobre aquella opinión particular, aparezca como insostenible y deje de ser ya probable.

MANUEL QUERA.

Sarriá.

DOCTRINA MÍSTICA DEL V. P. LUIS DE LA PUENTE

(3.º)

En el capítulo XV de la *Vida* del P. Baltasar Alvarez, enseña terminantemente el P. La Puente que «la multitud de los fieles... solamente son llamados para oraciones vocales y para considerar y ver, como desde lejos, algunos divinos misterios»; que algunas almas, figuradas por los setenta ancianos que acompañan a Moisés en la subida al Monte Sinaí, son invitadas por Dios para acercarse más a él con los ejercicios de la oración mental; finalmente, que «otros pocos hay figurados por Moisés a quien Nuestro Señor, con vocación más especial, levanta al supremo grado de la contemplación y unión con su Divina Majestad». Pero estas palabras de la Vida del P. Baltasar, preguntábamos en el artículo anterior (1), ¿no estarán en contradicción con otros textos del mismo P. La Puente, anteriores y posteriores, de la *Guía Espiritual* y de la *Exposición del Cantar de los Cantares?*

Aun en el texto de la *Vida* del P. Baltasar citado, pudiera verse algún asomo de contradicción entre lo que se escribe al principio, que «para la oración por meditaciones y discursos, casi todos tienen vocación o inspiración», y lo que después se dice de la multitud de los fieles. Repárese, no obstante, en que esa vocación de casi todos a la meditación es «más o menos»; «conforme a su capacidad»; y que por otra parte, aun la multitud de los fieles son llamados «para considerar y ver», siquiera sea como de lejos, «algunos divinos misterios», lo cual no deja de ser cierto modo de meditación.

En cuanto a los textos de la *Guía Espiritual* que pudieran parecer contradictorios, adviértase nuevamente que, en este pasaje de la Vida del P. Baltasar, el autor considera de propósito las diversas clases de todo el pueblo cristiano. Al revés, la *Guía* quiere serlo «no

(1) Estudios Eclesiásticos, enero de 1925.

tanto de pecadores que pretenden salir de su mal estado, cuanto de aquellos que han hecho sus diligencias para alcanzar la verdadera justicia y pretenden durar y crecer en ella caminando con fervor por las tres vías que llaman purgativa, iluminativa y unitiva hasta llegar a lo supremo de cada una.» Es decir, que el autor de la *Guía* cree hablar de ordinario con personas fervorosas. El tratado tercero de la perfecta contemplación «se escribe principalmente para las personas a quienes Nuestro Señor ha hecho merced de levantar al estado perfecto de la vida contemplativa y vía unitiva, o con especial vocación las llama para que suban a ella». No se pierda de vista esta advertencia, y acaso las contradicciones sospechadas serán sólo aparentes.

Lo mismo y aun con más razón se pudiera decir de la *Exposición de los Cantares* (1). El autor se propuso dar en él «a los predicadores, materia de predicación para casi todas las fiestas y Dominicas del año; a los maestros espirituales, doctrina que enseñar; y a los discípulos, sean penitentes o principiantes, aprovechados o perfectos, enseñanzas para cualquier vía en que se hallen, purgativa, iluminativa o unitiva». Así habla él en la Introducción; pero la materia misma, el hecho de escribir en una lengua sabia, y los puntos altísimos y delicados que en el desarrollo toca, indican bien a las claras que, al escribir, tiene presentes ante todo, a los maestros de espíritu y a los discípulos más fervorosos. Diríase que esas exhortaciones son las pláticas que el santo varón hacía a los religiosos de la Compañía y a las varias Comunidades de Religiosas contemplativas que en Valladolid solicitaban su dirección espiritual, entre las cuales abundaban las almas «a quienes el Señor había hecho merced de levantar a la contemplación o con especial vocación llamaba para que subieran a ella».

Con esta advertencia, tomemos en las manos los libros de la *Exposición de los Cantares*. Es la última obra de nuestro gran asceta, y, si en alguna, en ella ha de haber volcado todo lo que de místico atesoraba su alma, llegada a la madurez de la vida y de la experiencia sobrenatural (2).

---

(1) Expositio moralis in Canticum Canticorum exhortationes continens de omnibus Christianae Religionis Mysteriis atque virtutibus... Parisiis, Sumptibus Dionysii de la Noüe, M. DC. XXII. Dos tomos en folio, el 1.º de 1.424 columnas y el 2.º de 1.178, más los preliminares e índices.

(2) Digamos que el santo varón muestra particular estima de esta su obra, sin duda por lo que de Dios creía ver en ella. Recientemente llegaba a mis manos, enviada por unos bue-

Creo haber visto directamente por mí todos los pasajes en que el autor habla de la oración, de la devoción, de la meditación, de la contemplación o de la vida contemplativa, de las diversas maneras de buscar y hallar a Dios, del amor a este soberano Bien, de la unión con Su Divina Majestad, del Espíritu Santo, de sus inspiraciones y dones...; en una palabra, todos los pasajes en que al autor se le ofrecía ocasión de exponer lo que siente en el punto que examinamos. Por vía de nota apunto escuetamente los principales de estos pasajes (1); examinarlos aquí todos sería completamente imposible. Por otra parte es innecesario para el fin que pretendemos. El mismo P. La Puente, en ésta como en todas las demás obras suyas, pone al fin de cada uno de los dos gruesos volúmenes, un índice de las cosas en ellos contenidas, hecho de su mano, con esmero singular. Con leer en ese índice (y dígase lo mismo de la tabla de las cosas más principales que va al fin de la *Guía Espiritual)*, lo que se apunta bajo la palabra «contemplación» y semejantes, podríamos tener seguridad moral de que no se nos pasaba por alto idea importante en la materia. Pero hay todavía otro camino más breve y certero, y es el que hemos seguido en la *Guía*: examinar el pasaje o pasajes en que el escritor plantea de propósito la cuestión discutida.

---

nísimos amigos de Inglaterra, copia de una carta autógrafa en latín, dirigida por el siervo de Dios al P. Juan Gerard, tan conocido por sus gloriosas aventuras en la Misión de Inglaterra. Es una carta íntima, espiritual totalmente: «un epílogo de su Teología mística» la llama el mismo P. La Puente. Pues bien: como postdata a esa carta, el espiritual autor añade lo siguiente: «Grande opus, Deo iuvante, perfeci; cuius titulus est Expositio Moralis in Canticum Canticorum, exhortationes continens omnium mysteriorum et virtutum christianae religionis». Partitum est in duos tomos, et quilibet tomus in quinque libros. Dispositio quidem nova et singularis, sed non sine fundamento in ipso textu sacro; res per se graves et copiosae valde, ex Sacra Scriptura et SS. Patribus depromptae; stilus humilis, sed clarus et castus, rei spirituali et sacrae adeoque elevatae non dissonus. Typis excuditur Parisiis: cito perveniet ad Germaniam et Belgium. Utinam sit ad gloriam Dei et Ecclesiae aedificationem proximorumque utilitatem». La carta lleva fecha de 23 de marzo de 1621, en Valladolid. El P. Gerard estaba entonces en Lieja, donde fué Rector y Maestro de novicios desde 1614 a 1622.

(1) Indico en cada libro, con el primer número arábigo la exhortación, con el segundo el párrafo. Si no se indica un párrafo particular, es que toda la exhortación es importante para las cuestiones que se tratan. – *Lib. I.* 2; 8; 9; 14; 17, 3; 19, 3 y 4.—*Lib. II.* Nota importante sobre la accepción de la palabra *gratia*, en la Introducción.—9; 12; 13, 3 y 4.—*Lib. III.* 3; 6; 11; 15, 4; 17; 30, 3.—*Lib. IV.* 1, 3; 3, 2; 7, 3; 9, 2; 11; 16; 17; 26, 4; 29; 32; 33; 39; 40; 43.—*Lib V.* 1, 4; 6; 7; 11, 2 y 3; 12: 28; 29; 30; 36; 40, 2.—*Lib. VI.* 5; 7; 13, 2; 18; 24; 29, 3; 34, 37.—*Lib. VII.* 1, 3 y 4; 5, 1; 8; 24.—*Lib. VIII.* 2, 4 y 5; 7; 18,4.—*Lib. IX.* 3; 15, 2 y 3; 19; 21; 23.—*Lib. X.* 1; 4; 6; 7; 8; 10; 13; 19, 20.

Pues bien: la segunda parte del libro II lleva este título general: «De gratia Dei introducente nos ad contemplanda divina mysteria, et de rectitudine dilectionis ac virtutis quae comitantur illam». La exhortación octava de ese libro, primera de esta segunda parte, sobre aquellas palabras: *Introduxit me rex in cellaria sua*, se resume así en el encabezamiento: «De gratia Dei introducente in contemplationem divinorum mysteriorum; eamque tribui iis qui strenue post Christum currunt et ad eius similitudinem perveniunt, abnegatis omnibus quae illam impediunt». Conviene entresacar algunas cláusulas de esta exhortación para conocer plenamente el sentir del P. La Puente. Después de un breve exordio, en que devotamente aplica a la Santísima Virgen las palabras del tema y la doctrina en ellas encerrada, y de asentar en el párrafo primero: *Donum contemplationis describi per introductionem in Dei cellaria;* en el segundo, habiendo probado que «la gracia de Dios es necesaria para la contemplación, y que se le ha de pedir a él», dice así en lo que hace más a nuestro propósito:

«Ad hoc autem ostium nullus accedere potest, nisi trahatur a Patre; nullus introire per illum nisi introducatur a rege...; ipse enim elegit quos in sua cellaria introducere debebit. Ad Dominum enim domus ac cellariorum spectat vocare eos qui in ea ingredi et cum ipso ibi commorari debent... Inde fit summis precibus implorandum esse huiusmodi Dei auxilium, quo in haec cellaria ingrediamur...»

«Sed cur sponsa non petiit introduci in haec cellaria? Non enim dixit «Introduc me», sicut dixerat «Trahe me»... Dicendum mira prudentia sponsam tantum asseruisse «Trahe me», quia certo sciebat quod si fideliter cooperaretur gratiae Dei trahenti et strenue post Christum curreret, statim introducenda foret. Mos enim sponsi est currentes post se tempore opportuno reficere ne deficiant in via, et laborantibus in vita activa quietem contemplationis, cum expedit, elargiri. Voluit etiam suo exemplo adolescentulas et tirunculos monere, ne praepropere quid simile peterent. Illos enim adhuc oportet currere et laborare, non cellaria et quietem appetere nec ad supremum contemplationis donum praemature aspirare. Et praeterea, inter cellaria divina, quaedam adeo sublimia sunt et recondita, ut in ea non nisi raro paucis valde dilectis ingressus pateat. Sunt enim quaedam extraordinaria contemplationis dona, quae computantur inter gratias gratis datas, quas Spiritus Sanctus dividit inter electos prout vult; et sicut quibusdam multum prosunt qui in humilitatem altas iecerunt radices, ita aliis obesse solent, superbiendi occasionem inde arripientibus.»

Dejando para otro lugar determinar cuáles son estos dones extraordinarios de la contemplación que el P. La Puente cuenta entre las

gracias gratis datas, no nos empeñaremos en deducir de las cláusulas transcritas que, a su entender, para la contemplación propiamente dicha se requiere una vocación, una elección *especial*. Por otro lado es bien terminante aquella afirmación: La esposa sabía cierto que, si cooperaba a la gracia de Dios que la atraía y corría briosamente en pos de Cristo, «luego (statim) sería introducida a la contemplación». Y eleva el hecho a ley universal, diciendo: «Mos enim sponsi est currentes post se opportuno tempore reficere, ne deficiant in via, et laborantibus in vita activa quietem contemplationis, cum expedit, elargiri». Conviene, eso sí, no olvidar que trata directamente de la Esposa y de las almas semejantes a la Esposa, en las cuales bien podemos suponer ya esa vocación especial, alcanzada tal vez con aquel grito del alma: «Trahe me». Y no estará de más advertir que la palabra «contemplación», en algunas cláusulas de esta exhortación VIII, equivale a «vida contemplativa», en cuanto se opone a la activa, y abarca, además de la contemplación propiamente dicha, también la meditación (1).

Pero, he aquí que, en la exhortación inmediata, que es la nona, se propone el problema en los siguientes términos: «De causis ob quas multi non introducuntur in cellarium contemplationis, vel introducti iam expelluntur, aut diutius commorari non possunt; et de fiducia obtinendi huiusmodi donum». Y en el párrafo primero se establece la siguiente tesis: *Ex Dei ordinatione quosdam non introduci in donum contemplationis.* Y se prueba de esta manera:

«Etenim cum omnibus hominibus necessarium sit ad salutem post Christum currere, eius sequendo vestigia; ideo omnes ad hoc vocantur et sufficiens habent Dei auxilium ut id praestare possint. Secus autem in dono contemplationis, quod ad salutem aeternam consequendam necessarium non est. Quare nec etiam est mirandum, quod iis tantum Deus illud largiatur quibus vult et prout vult. Nam in huiusmodi donis, *Spiritus ubi vult spirat et singulis dividit prout*

(1) Así, por ejemplo, en el párrafo 1, se dice: Cellaria «repraesentant recondita fidei nostrae mysteria, vel ea in q_ibus haec mysteria continentur...; in quae ille dicitur introductus, qui, Dei gratia praeventus et adjutus illa *meditatur*, contemplatur, amat et amplexatur». En el párrafo 2: «Si ad opera vitae, quibus currimus post Christum, indigemus trahi a Deo, multo magis ad opera contemplativae quibus nos super nos ipsos elevamus ut cum ipso quiete commoremur, caelestia ab ipso audientes et ediscentes mysteria». Poco después habla de los tres principales actos de la vida contemplativa: oración, meditación, contemplación. En todo el párrafo 3 contrapone la contemplación a la *vida activa*.

vult et sicut illi placet. Sicut omnibus apostolis et discipulis datum est post Christum ire et illum sequi; at solos tres assumpsit, *et duxit eos in montem excelsum seorsum et transfiguratus est ante eos* (Mat. 17, 1). Fuit mons iste velut quoddam Dei cellarium in quo manifestanda erat Christi Domini maiestas et divinitas per splendorem faciei et vestimentorum atque per vocem de caelo allatam. Non duxit autem ad illum montem omnes apostolos, sed tantum tres, quia noluit, nec expediebat; ut sciremus huiusmodi dona non passim omnibus, sed paucis raro concedi. Assumpsit autem Petrum et Jacobum et Joannem potius quam alios, quia ita voluit et ei placuit. Quis enim cognovit sensum Domini?, aut quis consiliarius eius fuit? Forte enim Andreas, qui non erat inferior illis, non est assumptus, ut etiam constaret haec dona non semper tribui sanctioribus. Solet enim Deus, suo occulto iudicio, vitulum saginatum praebere filio prodigo, quem tamen nunquam praebuit filio obedienti, qui multis annis serviens ipsi mandatum eius nunquam praeterivit... Et sicut Christus Dominus tres tantum adduxit in montem, per quos suam transfigurationem postea manifestavit reliquis apostolis, qui forte ex magnitudine fidei non minus profecerunt audientes mysterium, quam alii illud speculantes; ...ita etiam, ex Dei suavi providentia, quae diversis viis eumdem spiritualem fructum conferre novit, quidam ad ostia cellariorum Dei permanentes, quibus non datur per diuturnam contemplationem caelestibus potiri deliciis, ex eo tamen quod humiles, resignati, et patientes sunt, non minus proficiunt quam si introducti essent; nec sua privantur portione, quam inter ipsa externa opera, vel ad brevem orationem iaculatoriam recipiunt, dum tanta animi alacritate ac fortitudine ad bona opera exercenda replentur, ac si intra cellaria diutius morati fuissent. Haec dixerim pro consolatione pusillanimium et infirmorum, vel eorum qui negotiis vitae activae vacare coguntur.» (1).

Esta misma doctrina había enseñado el autor de la *Exposición de los Cantares* en su primera obra de las *Meditaciones*, al tratar de la Transfiguración de Cristo Nuestro Señor. Conviene citar lo más importante de ese texto, porque hay en él matices que pueden ser de interés.

«Los compañeros [que el Señor llevó consigo] fueron tres apóstoles, los más fervorosos y más queridos. Porque, aunque Dios Nuestro Señor quiere y ama a todos los justos, pero a los más fervorosos hace mayores regalos; y si no llevó a todos doce, fué porque se entienda que no a todos se hacen estas mercedes extraordinarias... por donde echaré de ver cuánto importa ser fervoroso en el amor de Cristo... Pero también he de advertir que nuestro Señor da estas gracias extraordinarias a quien quiere y como quiere, y a veces las hace al menos santo, y deja a otro más santo, por sus secretos juicios, remitiendo todo su premio para la otra vida; y así, aunque San

(1) *Expositio moralis in Canticum*, lib. II, exhort. 9, § 1.

Andrés no fué llevado al monte, no por eso se sigue que no era tan fervoroso como los demás» (1).

Las expresiones «mercedes extraordinarias» y «gracias extraordinarias» que por dos veces se emplean en este párrafo, ¿no indicarán que el P. La Puente habla en él de lo que en otros pasajes llama «lo muy raro y alto de la contemplación», «el grado supremo», «lo extraordinario y que a pocos rara vez se concede»? Y entonces, en el pasaje citado de la *Exposición de los Cantares*, donde también evoca el prodigio de la Transfiguración, ¿no se referirá así mismo a esos favores extraordinarios, y no precisamente al don de la contemplación? En verdad, las palabras de este último pasaje son terminantes y universales: *Ex Dei ordinatione quosdam non introduci in donum contemplationis;* y, el don de la contemplación, para el P. La Puente, no lo constituyen precisamente esas mercedes y gracias extraordinarias. Si el caso de la Transfiguración es, como parece, una de esas mercedes, habrá que decir que lo cita en este lugar como una analogía para explicar lo que en general ocurre con el don de la contemplación. Pero en ese mismo párrafo, y a continuación de las palabras que antes copiamos, en que dice que el don de la contemplación depende solamente de la ordenación divina, añade estas otras bien generales, en que, más plenamente que en la «Guía Espiritual», da la razón de esta amorosa providencia del Señor.

«Sed quoniam ordinatio Dei, etsi occulta, semper tamen est iusta nec rationi dissona, reddenda est ratio *cur noluerit omnes potiri contemplationis dono*. Etenim in corpore mystico Ecclesiae, sicut in corpore naturali, iuxta Pauli sententiam, multa oportet esse membra diversis muniis deputata. Nam si totum corpus esset oculus aut auditus, ubi manus aut pes? Pertinet igitur ad decorem Ecclesiae quosdam esse contemplationi deditos, qui sint instar oculi vel auditus, dum vacant videndis Dei mysteriis, vel eius verbis audiendis; alios vero esse actioni mancipatos instar manus vel pedis aliis deservientes. Deus autem, universalis et caelestis gubernator, has gratias istaque talenta inter fideles distribuit, dividens singulis prout libet. Et quia natura fundamentum est gratiae cui deservit, divina providentia ita naturales complexiones distribuit (sicut D. Gregorius notat), ut quibusdam tribuerit insitam mentis tranquillitatem, per quam ad contemplationem sint apti et ad actionem inepti; aliis e converso ad ex-

(1) *Meditaciones*, Parte III, Meditación 21, Punto 3.°

terna negotia talem propensionem, ut contemplationis quieti inepti videantur, *Et unusquisque proprium donum habet ex Deo, unus sic, alius vero sic* (1 Cor. 7, 7). Sit igitur quisque sua sorte contentus et in sua permaneat vocatione, sollicitus in ea Deo placere. Sed quia multoties gratia naturam moderatur et perficit ac supra se ipsam elevat, nemo a gratia contemplationis se alienum putet, nec omnino actioni inep tum credat. Nam saepe, inquit D. Gregorius, pigras mentes amor Dei ad opus excitat, et inquietas in contemplatione Dei timor infrenat. Unde, ait Angelicus Doctor, isti per exercitia activae vitae possunt ad contemplationem preparari; illi vero per similia opera ad contemplationem amplius promoveri» (1).

Si compulsamos las citas de San Gregorio y de Santo Tomás que en este pasaje apunta el P. La Puente, veremos que ambos tratan, no precisamente de la contemplación infusa, sino, en general, de la vida contemplativa (2). Y lo mismo, en rigor, hay que decir de nuestro comentarista, como ya hemos visto respecto de la exhortación octava, y lo ponen de manifiesto respecto de la nona estas primeras palabras del párrafo segundo: «Sed magis dolendum est cum plures videas *meditationi* et contemplationi non ineptos, immo ratione status et officii quasi obligatos, sua tamen malitia et negligentia non introduci in Dei cellaria, quia dispositiones ad id requisitas, quas supra retulimus, praeparare negligunt.» Verdad es, añade La Puente, después de enumerar como causas de esta desgracia la soberbia, la vehemencia de las pasiones, la pereza y remisión en el seguimiento de Jesucristo; verdad es que no todos los diligentes y presurosos en el camino de la perfección son introducidos en seguida en estas recámaras, «si tirones adhuc sint, quibus expediat in via purgativa amplius demorari». Y aplica a continuación el mismo caso de Moisés y los israelitas en el monte Sinaí, que aplicó en la vida del P. Baltasar, aunque con algunas variantes:

«Cujus egregium symbolum fuit quod Moisi praecepit Dominus descensurus in montem Syna, cujus mentionem fecimus: *Vade*, inquit, *ad populum et sanctifica illos hodie et cras, et lavent vestimenta sua, et sint parati in diem tertium.* Esto autem ita essent praeparati, adhuc secundo praecepit ut constitueret populo terminos per circuitum, quos nullus auderet transcendere ut monti appropin-

(1) *Expositio moralis in Canticum Canticorum*, lib. II, exh. 9, § 1.

(2) ML., 75, 760-766, principalmente 761, n. 57; S. Th. 2-2, q. 182, a. 4.

quaret: *Contestare*, inquit, *populos, ne velint transcendere terminos ad videndum Deum, et pereat ex eis plurima multitudo.* Vides igitur non satis fuisse quod essent loti et parati ad recipiendam Dei legem per manum Moysis, ut etiam digni reputarentur qui accederent ad montem ad videndum Deum...; quia vulgus populi et tyrones in Dei servitio, etsi bene apti sint ut Dei legem et voluntatem expleant, non tamen ut ejus majestatem contemplentur, nec ad hoc vocati sunt. Quod si immature se ingerant ex curiositatis affectu, patientur repulsam. Sed quia non omnino a contemplativae vitae exercitiis amovendi sunt, audi quid dicat sacer textus: *Cum coeperit clangere buccina, tunc ascendant in montem.* Quo significabatur hujusmodi incipientes, vulgusque populi, licet non possint ascendere in cacumen montis, ubi perfectum est contemplationis donum; debere tamen ex Dei jussu majorumque monitu ad radicem ascendere per exercitia lectionis, orationis vocalis vel mentalis, aut meditationis circa Christi mysteria, quibus aptiores fiant, ut tandem a Deo vocari valeant, ut ad cacumen montis et ad supernam ac quietam contemplationem ascendant. In utroque autem semper inspicienda est tamquam regula ordinatio divina... Quia sicut ante vocationem Dei nemo praesumere debet in contemplationis montem ascendere; ita cum a Deo vocatus fuerit, obedire voci ejus statim tenetur.»

¿No se suaviza en estas palabras la doctrina establecida en la *Vida* del P. Baltasar? Así pudiera parecer; pero debe advertirse, primero, que ya en el párrafo anterior se ha tratado de los que por disposición de Dios no son introducidos en el don de la contemplación; segundo, que en las palabras citadas no se trata principalmente del vulgo de los cristianos, «de la multitud de los fieles, que es como chusma de menos capacidad o de mucha ocupación en varios negocios», sino de los principiantes; y entre éstos, de los que «no son perezosos, sino que corren velozmente en pos de Jesucristo»; finalmente, que el cuidado de los tales ha de ser, según el P. La Puente, emplearse en los ejercicios de lección, oración y meditación, «quibus aptiores fiant, ut tandem a Deo vocari valeant». Mediante esos ejercicios, se harán más aptos para poder ser llamados por Dios a la contemplación. ¿Serán llamados todos? El P. La Puente insiste en que todo depende de la ordenación divina. —Aun después de concedido el don de la contemplación, algunos le pierden; por su culpa, unos; otros, sin ella; porque «cum dona sunt gratuita nec ad salutem necessaria, ex occultis causis suspenduntur».

No reflejaríamos, sin embargo, el pensamiento completo del Padre La Puente en esta exhortación, si no añadiéramos que, en su sentir, las almas verdaderamente fervorosas y fieles en el seguimiento de

Jesucristo, pueden abrigar esperanzas de obtener el don de la contemplación.

«Haec summatim dicta sunt de impedimentis introeundi in cellaria, aut in eis diutius permanendi, non ad terrendum volentes introire, sed ad monendum, ne desiderio suo frustrentur. Procul enim abesse oportet omnem pusillanimitatem et cordis diffidentiam...» Como ejemplo de valentía y de confianza nos presenta al Patriarca Jacob, y concluye con esta animosa exhortación: «Tanti ergo viri exemplo confortatus magnam concipias fiduciam consequendi contemplationis donum; has enim luctas permittit Deus, non ut hoc donum neget, sed ut luctando vincas et dignus fias cui concedatur, neque tibi sed Deo illud obtinuisse tribuas... Magna igitur spe fretus dicito cum sponsa: *Introduxit*, id est, certo introducet me *rex in cellaria sua; exsultabimus et laetabimur in te.* Cur enim non introducet me, si ego currere post ipsum curem? Immo occurret mihi ut introducat me, sic enim scriptum est: *Occurristi laetanti et facienti justitiam; in viis tuis recordabuntur tui.* Tu, Domine, saepius ocurris eis qui hilariter faciunt justitiam et laetantur cum tibi serviunt; unde fit quod, dum ambulant per vias tuas servando praecepta tua, recordentur tui et exsultent et laetentur in te, *memores uberum tuorum super vinum.* Ita ocurristi Abrahamo, Jacobo, Moysi et aliis Patriarchis speroque quod occurres mihi, quia tu dixisti: *In viis justitiae ambulo et in medio semitarum judicii, ut ditem diligentes me et thesauros eorum repleam*» (1).

No hay duda que la contemplación de que aquí trata el P. La Puente, es la contemplación infusa; la que el Señor concedió a sus grandes amigos Abrahán, Jacob, Moisés. Pero tampoco parece que se pueda dudar de que el alma que habla con esa magnanimidad y confianza, ha sentido ya un llamamiento especial de Dios para la contemplación.

* * *

Dos series de testimonios se hallan en la Exposición de los Cantares, que pueden contribuír a determinar lo que en el pasaje citado queda todavía incierto: unos, que contraponen el modo «ordinario» de orar al «extraordinario» —el calificativo es del P. La Puente—; otros, en que se habla del «grado supremo» o «elevadísimo» de la contemplación. Ni faltan pasajes en que se consideran ambos aspectos. Tal, por ejemplo, la exhortación XIV del libro primero. Vanse comentando en las primeras exhortaciones, hasta la XVI inclusive,

(1) Lib. II, exhort. 10, § 4.

las palabras con que empieza el Cantar divino: *Osculetur me, osculo oris sui.* Trátase en las exhortaciones XII y XIII del beso de los pies por la penitencia y la conversión, a ejemplo del hijo pródigo y de la Magdalena; y al comienzo de la XIV se dice: «Post primum reconciliationis osculum, quo vitae spiritualis primordia dedicantur, cujus effectus hactenus explanavimus, osculum aliud majoris amicitiae per nova incrementa gratiae proficientium indulgetur; *cui succedit aliud singularis et eximiae cum Deo unionis, quod sola raraque experitur perfectio*». Cada aumento de gracia es también aumento de unión del alma con Dios. Para conseguir esos aumentos son necesarias nuestras obras; pero es necesario también que precedan los auxilios de Dios: *Deus est*, dice el Apóstol, *qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* (Ad Philip., 2, 13.)

«Sed quomodo operatur?, pregunta el P. La Puente. Immitendo subito dulces et fortes illustrationes et inspirationes, seu cogitationes pias ignitasque affectiones, quibus nos excitat et juvat ad eum perfectius cognoscendum et ardentius amandum operaque insignia virtutis et sanctitatis peragenda, tam vitae activae quam contemplativae. Et quia hujusmodi affectus a Deo repente emissi signa sunt maximi amoris electis amicis praestiti, nam, *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei;* ideo convenientissime a Divo Gregorio et aliis Patribus oscula oris Dei nominantur, quae sancte desiderantur a sanctis, ut in dies sanctiores fiant et ipsi Deo cariores ideoque non temere, sed pie cum sponsa dicunt: *Osculetur me osculo oris sui.*

«Sed qui dona Dei petit paratus esse debet ad cooperandum cum illis.» Del beso de los pies, propio de los principiantes, hay que procurar pasar al de las manos, propio de los proficientes. «Sicut autem osculari pedes Domini est aliquid operari ex affectu poenitentiae, vel humilitatis, aut adorationis et subjectionis ad Deum, ad impetrandam veniam, ita osculari Dei manus est ex affectu gratitudinis et gratiarum actionis pro acceptis beneficiis aliquid operari ad tribuendum aliquid Deo juxta propriam facultatem, unde augmentum gratiae ipsius mereamur accipere.»

No será inútil esta noción para entender lo que el P. La Puente dice más adelante acerca de los perfectos. Ahora oigamos lo más capital que a nuestro propósito escribe en esta exhortación XIV, párrafo 2, que titula *De supremis oculis oris Dei in contemplatione.*

«Postquam manus Dei, ut decet, diu osculatus fueris, et hyacintinis caelestibusque affectibus [sis] repletus, ad supremum osculum oris Dei poteris anhelare, quod non unum est sed multiplex. Illud autem quod omnia superat non nisi raro et paucis filiis vel sponsis,

qui specialem gratiam apud Deum invenerunt, solet exhiberi. Transcendit enim communes leges, quibus amantissimus sponsus non est alligatus, volens dilectam animam supra seipsam elevare ad sublimem contemplationem et amorem, ad actus anagogicos, et effectus omnino supernaturales, cujusmodi sunt revelationes, apparitiones miraculosae, extasis, suspensio, jubilus et raptus, quo percipiuntur arcana Dei, quae non licet homini loqui. In hujusmodi autem mentis excessibus praebetur summum osculum singularis amicitiae et intimae unionis, quo ita sibi Deus totam animam ejusque omnes vires conjungit, ut eum solum perspicacissime contempletur, eo solo fruatur, in eo solo omnium rerum temporalium oblita conquiescat: quoniam, ut praedixerat Psaltes, *abscondit eam in abscondito faciei suae* a conturbatione hominum; id est, in suae divinitatis tranquilla contemplatione, ac si faciem ejus intueretur ea claritate quae viatori convenire possit; ea tranquillitate quam nihil humanum perturbet; ea spiritali laetitia, ut vix concipi valeat...; ea denique plenitudine ac satietate, ut tota possideatur a Deo et possideat ipsum Deum.» —El alma así poseída de Dios puede decir con San Pablo: *Vivo ego, non jam ego; vivit vero in me Christus.*—«Unde quidquid tunc temporis vires animae operantur, magis operatur ipse Christus. Quia anima, ut de Divo Hierotheo testatur magnus Dyonisius, magis est patiens divina et Deus velut agens; et qui ita spiritu Dei aguntur, sunt prae aliis carissimi filii Dei. Et quae ejusmodi est anima, per quamdam antonomasiam, vocatur in hoc Cantico amica, soror, columba, sponsa et unica perfecta; quae unica et non nisi a sponso vehementer praemota et quasi extra se rapta, audet dicere: *Osculetur me osculo oris sui*; illo scilicet osculo quo me ad supremam cum ipso unionem vehat, ut unus cum eo spiritus efficiar. Haec autem omnia sunt signa reciproci amoris inter Deum et animam singularis et vehementissimi. Unde Richardus de Sancto Victore de iis agens, sic ait: Certum signum tibi sit, quaecumque es anima, quod dilectum tuum minus diligis, vel ab illo minus diligeris, si ad theoricos illos excessus nondum vocari, vel vocantem sequi nondum merueris. Nam ex magnitudine dilectionis pendet modus divinae revelationis et communicationis, juxta illud: *Comedite, amici, bibite et inebriamini, carissimi.* (Cant., 5, 1.)» «Haec carptim ex Richardo, concluye el P. La Puente, después de copiar el comentario del Victorino a estas palabras: Et ita communiter accidere ex historiis et gestis sanctorum satis constat; non quod perfecta sanctitas in his anagogicis affectibus sita sit, sed quia insigniter sanctis conceduntur, imperfectis vero communiter negantur.» (1)

Si para mejor entendernos quisiéramos reducir el estado o los estados místicos que en este pasaje describe el P. La Puente a la terminología empleada por Santa Teresa de Jesús y simplificada por el P. Poulain, diríamos que el autor de la Exposición de los Cantares

(1) Lib. I, exh. 14, § 2.

nos describe la unión plena o semiextática, la unión extática y la unión transformante o deificante o matrimonio espiritual; es decir, la oración correspondiente a las Moradas 5.ª, 6.ª y 7.ª De esta oración o contemplación, de afectos y efectos «totalmente sobrenaturales», nos dice terminantemente el P. La Puente que «no se concede sino raras veces y a pocos hijos o esposas que han hallado especial gracia con Dios, porque trasciende las leyes comunes».

Mas he aquí que en el párrafo tercero de la misma exhortación XIV se trata *De ordinariis oculis contemplationis*. ¿Qué clase de contemplación y qué osculos ordinarios son esos? Oigamos las palabras más importantes de nuestro guía.

«His igitur, quae extraordinaria sunt, relictis, quia nec decet ea petere, nec securum est ea inquirere, nisi divina vehemensque inspiratio in idipsum rapiat; licitum tamen, securum et sanctum est his qui in osculis pedum et manuum, quae propria sunt tironum et proficientium, diutius et fructuosius versati sunt, ad ea quae sunt perfectorum ascendere, et ad sublimius osculum oris Dei aspirare, ipsius venerandam et amabilem faciem, prout concessum fuerit, intueri, illique appropinquare et per purissimum amorem ei uniri, dicentes: *Mihi autem adhaere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam.* (Ps. 72, 28.) Hoc est mihi bonum, honestum, delectabile et utile, omne in se continens bonum, extra quod nihil mihi potest esse bonum: ut Deo, glutine cognitionis et amoris perpetuo adhaeream, et in eo solo omnem meam fiduciam constituam, quaerens faciem ejus semper, non propter meum commodum, sed propter ejus obsequium et gloriam, non jam quia redemptor est a peccatis aut quia benefactor tantum (in his enim atributis aliquid proprii commodi invenitur), sed quia summum bonum est, et propter seipsum infinite amabile.»

Si comparamos estas últimas frases con las que arriba se copiaron sobre las expresiones «besar los pies» y «besar las manos», veremos que el alma, en el estado de perfección que aquí se pinta, sirve y ama a Dios no ya por utilidad, ni siquiera por gratitud, sino por puro amor de benevolencia, por ser Dios quien es, suma bondad. Nada de lo que en esa descripción nos dice el P. La Puente supone ni requiere la contemplación infusa: son ejercicios activos, propios de perfectos, que implican una gracia grande de Dios nuestro Señor, una luz muy intensa, una caridad muy encendida; pero que no exigen una intervención propiamente mística. Lo que hacen esos ejercicios es disponer al alma para las gracias místicas:

«Quae ergo sic est anima, escribe nuestro experimentado autor, quantum crescit in gratia, tantum in fiducia dilatatur. Unde fit ut et amet ardentius et pulset fidentius pro eo quod sibi deesse sentit, donec illud consequatur. Ideoque supremum osculum Dei, quo ei intimius uniatur, concupiscit et poscit dicens: *Osculetur me osculo oris sui.* ... Nec dubium quin pius pater et amantissimus sponsus hanc animam osculetur osculo oris sui, prout ipsa desiderat; et quidni osculetur eam ore suo, quae ita separavit pretiosum a vili, ut quasi os ejus esset? ita suo dilecto conjuncta, ut ambo idem sentirent, vellent, dicerent ac perficerent?» (1)

Un consejo ya otras veces repetido: en estas tres jornadas de la vida espiritual se ha de proceder con el orden debido; paso a paso, no por saltos.—Pero, si se ha de huir el escollo de la presunción, no se ha de caer en el abismo de la pusilanimidad.

«Etenim cum te Deus ad altiora praemovet, illum sequi oportet; quia vehementia divini amoris non coarctatur limitibus humanae rationis, et ita cognoscere debes propriam parvitatem, ut tamen non satieris minoribus osculis, sed pretiosiora petas, si divina inspiratione te senseris excitari... Nam qui movet ad tam insignia dona petenda vult etiam elargiri illa; et nonnumquam ita munificum se praebet iis qui fuerunt prodigi et rebelles, ut invideant qui semper fuerunt humiles et obedientes; et illis singulare praestat osculum et convivium parat quod istis negat; non tamen sine consilio et ratione, nec sine utilitate; quia, licet Dominus sit et ex propriis bonis facere possit quod libuerit; tamen omnia cum sapientia judicat, et unicuique justorum tribuit quod illi novit fore utilius vel ad divinam gloriam manifestandam convenientius; quam tandem tuis commodis debes praeferre; propter illam tamen semper debes majora appetere et meliora charismata aemulari, et in pretiosiora Dei oscula mentis aciem dirigere; nam qui dedit majus, si expedit non negabit minus; et qui dat seipsum in Sacramento, non negabit supremum osculum, propter quod datur Sacramentum...» (2)

* * *

La doctrina desarrollada en esta exhortación repítese, total o parcialmente, en cuantos pasajes del *Cantar de los Cantares* brindan oportunidad de tratarla. Copiados por mi mano, con la extensión necesaria para que se pueda apreciar plenamente su sentido, tengo todos o casi todos esos pasajes. Lo más sencillo para mí y lo más tran-

(1) Lib. I, exh. 14, § 3.
(2) Lib. I, exh. 14, § 4.

quilizador para los lectores, sería trasladarlos con toda esa extensión a estas páginas; pero crecería desmesuradamente esta serie de artículos. Me limitaré por tanto a entresacar algunas cláusulas que no dejan lugar a duda sobre el pensamiento del P. La Puente en este punto.

Comentando las palabras *Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi* (1, 12) escribe:

«Est duplex orationis et contemplationis modus: quidam omnino supernaturalis, leges communes transcendens, qui ab ipso Deo animae infunditur, ipsa passive se gerente, quomodo de D. Hierotheo inquit D. Dionysius quod erat patiens divina... Sed quia hic modus rarus est, nec a nobis expetendus, alterum et communenm orandi modum amplectamur, quo mens nostra, lumine fidei illustrata et a Deo adjuta, divina mysteria meditatur et sibi fasciculos plurium veritatum colligit, quibus dilecti sui integram notitiam comparat, ut eum ardentius amet» (1).

Sobre las palabras *introduxit me in cellam vinariam* (2, 4):

«Hinc est vinum divini amoris duplici in loco exhiberi: nempe in cella vinaria, et extra illam in sacra mensa. In hac quidem omnibus volentibus bibere proponitur; datur tamen quasi in cratere, cum mensura et moderatione... In cellam autem vinariam non omnes admittuntur; sed solum singulariter electi, qui invenerunt gratiam coram Domino, quibus dicitur: *Comedite, amici; bibite et inebrimini, carissimi*» (2).

Efecto de este amor embriagador, es el desmayo en que cae la esposa y el misterioso abrazo con que el Amado la sostiene.

«Sed duplex est iste amplexus: quidam ordinarius, qui in mutua unione et adhaesione amoris inter Deum et animam consistit, et explicatur illis verbis: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo* (S. Joan. 4, 16). Alius est extraordinarius et omnino supernaturalis...» Describe este abrazo, del todo sobrenatural, incluyendo en él el éxtasis y el rapto y recordando una vez más el dicho de San Dionisio acerca de San Hieroteo, y después de otras varias observaciones, termina: «Haec de amplexu isto attigisse sufficiat; magis enim in hujusmodi excessibus quaerenda est experientia quam scientia; non

(1) Lib. IV, exh. 3, § 2.
(2) Lib. IV, exh. 29, § 1.

quod liceat eos appetere, nam praesumptionem redoleret, sed quia oportet non eos demereri, satagendo per opera amoris Deum ad se trahere, qui libenter diligentibus ipsum conjungitur eorumque justa desideria explet...» (1).

Hablando de la manera de conocer a Dios que enseña el Areopagita, por elevación sobre todas las criaturas visibles e invisibles, escribe:

«At modus iste mysticus cognoscendi Deum est sublimis, ut menti sit incognitus. Solum enim habetur ex supernaturali quadam luce ab ipso Deo infusa, ignorante anima infusionis modum... Unde fit errare illos qui putant sua industria posse ad hanc sublimem cognitionem scientiae mysticae pervenire».—La esposa dice sólo: *Inveni quem diligit anima mea*, sin repetir la palabra *quaesivi:* «ut significaret illam singularem Dei inventionem gratis sibi esse concessam, et non ex virtute propriae industriae in quaerendo tunc temporis adhibita. Ceterum non concederetur illi nisi praecesisset inquisitio in lectulo et per vicos et plateas, atque interrogatio ad vigiles; quia, juxta leges a Deo omnibus communiter praescriptas, oportet studium lectionis, orationis et meditationis circa mysteria fidei praecedere sublimiorem Dei contemplationem et mysticos ac anagogicos excessus» (2).

Aquellas palabras *oculi tui columbarum*, *absque eo quod intrinsecus latet*, o, como traducen los Setenta, *extra taciturnitatem tuam*, vel *extra silentium tuum*, las aplica el P. La Puente en el libro VII, a los contemplativos; y ve insinuados también en ellas dos modos de contemplación: «alter communis et ordinarius; alter singularis et extraordinarius». El primero no es otro que la meditación; el segundo es la contemplación infusa: al describirla, no olvida lo de San Hieroteo. ¿Por qué no declara el Esposo esta gloria íntima de la alta contemplación? Entre otras razones, piensa el P. La Puente:

«Ut nos appetamus quidem contemplationem quae per oculos columbinos designatur (es decir, el primer modo de contemplación) eosque habere curemus; alios tamen relinquamus extraordinarios modos extasis, silentii vel suspensionis aut raptus, qui non sunt appetendi, nec procurandi... Oportet tamen, ne nos his singularibus gratiis indig-

(1) Lib. IV, exh. 40, § 3.
(2) Lib. VI, exh. 7, § 2.

nos reddamus, ea diligenter praestare quae ad communem contemplationem perfecte exercendam valde conducunt» (1).

La perfección de la vida activa se compara al «monte» de la mirra; la de la contemplativa al «collado» del incienso. La relación entre monte y collado se puede tomar, dice el P. La Puente, no tanto de la alteza, cuanto de la capacidad:

«Mons... innumeris arboribus myrrham proferentibus constans, coe us est eorum qui vitae activae et vitiorum extirpationi per poenitentiam et sui abnegationem incumbunt; collis autem arboribus thuriferis consitus, coetum eorum qui vitae contemplativae et orationis studio vacant, repraesentat. Ille fere omnes fideles comprehendit, si fidem operibus socient; at pauciores in hunc ascendunt; nam licet communis oratio omnibus conveniat, tamen contemplationis proprium studium paucioribus aptatur».—Distinción entre el monte de la ley o de las bienaventuranzas y el de la Transfiguración (2).

Del banquete en que el Esposo convida no sólo con panal y miel, sino con vino y leche, en que se representa la perfección de la contemplación, dice nuestro comentarista:

«Ad haec autem nullus idoneus est nisi ipse sponsus invitet, apponat mensam, exhibeat proprium favum suum, vinum et lac»... (3). Y un poco más abajo, en la exhortación 7 del mismo libro VIII, aludiendo a varios otros pasajes: «Sed quoniam sponsus est qui introducit in cellam vinariam, et qui amicos ac carissimos ad comedendum et bibendum invitat; ad ipsum etiam spectat hunc somnum tribuere, cujus donum est supernaturalis haec contemplatio, quies et cordis vigilantia, quae sine divino favore non poterit impetrari, nec conservari postquam fuerit impetrata; unde ipse dignatur magno zelo custodire quod prius dignatus fuerat elargiri; nobis autem ab illo humili et ferventi oratione gratia petenda est, ut mentem quietam et tranquillam reddat, corque ad vigilandum coram ipso disponat. Cetera vero quae singularia sunt privilegia, ejus providentiae committamus, qui probe novit quis modus contemplationis unicuique electorum magis expediat» (4).

En las tres categorías de mujeres que vivían en el palacio de Sa-

---

(1) Lib. VII, exh. 1, § 3 y 4.
(2) Lib. VII, exh. 18, § 2.
(3) Lib. VIII, exh. 2, § 4 al fin.
(4) Lib. VIII, exh. 7, § 3 al fin.

lomón, considera el P. La Puente, siguiendo a San Agustín y a Santo Tomás, los tres grados de caridad, y los tres estados de los justos principiantes, aprovechados y perfectos. Respecto al número de cada una de estas clases o grados, escribe nuestro autor:

«Facile est bene incipere; difficillimum vero perseverare et ad culmen perfectionis ascendere. Ideo incipientium magnus est numerus, minor tamen eorum qui progredi anhelant; sed minor multo eorum qui perfectionem assequuntur. Rarum enim est quod est pretiosum, et ideo curandum est, ut inquit Sanctus Basilius, esse de numero paucorum» (1). En realidad todos los fieles, de cualquier grado y estado que sean, deben aspirar a la perfección, puesto que a todos se les dice: *Estote perfecti sicut pater vester caelestis perfectus est.* «Ab omnibus etiam, inquit D. Bernardus, perfectio exigitur, etsi non uniformis; ut ipsae adolescentulae curent in proprio gradu perfectae esse et viam suam perfecte inchoare; ut quilibet justus sit primo perfectus infans, postea perfectus adolescens, et tandem perfectus vir» (2).

Para nada toma aquí en cuenta el P. La Puente los grados ni la clase de oración; pero sí lo hace en los números siguientes, donde entre otras cosas se lee:

«Sed sublimius aliquid in his verbis insinuatur; nam praeter reginas, quae statum perfectorum designant, quaedam sunt sponsae singularissima et praecellentissima perfectione fulgentes, quas unice Christus diligit, de quibus ait: *Una est columba mea perfecta mea*»... Las tales son «únicas» en la gracia, porque «han hallado gracia con Dios»; y «únicas» también en las comunicaciones del cielo «quae nonnisi singulariter dilectis exhiberi solent» (3).

«*Ascendam in palmam...*» La palma simboliza para el P. La Puente la perfección evangélica.

«Cum audis, *ascendam in palmam*, animum progrediendi intellige; aliud enim est appropiare, aliud ascendere. Qui a peccato per poenitentiam recedit, ad palmam appropinquat et illi incipit adhaerere; sed nondum sublimes ejus fructus carpit. Oportet enim ut ulterius ascendat; non volando sicut avis, hoc enim nostras superat vires et speciale privilegium est eorum qui saltu quodam et volatu spiritus

(1) Lib. IX, exh. 3, § 2,
(2) Lib. IX, exh. 3, § 3.
(3) Lib. IX, exh. 3, § 3.

ab imo gradu elevantur ad supremum. Ascendendum igitur est gradatim... per varios abnegationis propriae gradus a minori ad majorem...»

Et tenebo cacumina ejus. Las *cimas* de la palma son las virtudes perfectas. Los ejercicios para subir a ella, unos son exteriores, otros interiores. Debemos aspirar en nuestro corazón al grado supremo de cada virtud. «Sed, quoniam non omnibus conceditur haec cacumina tenere, bene tamen id desiderare ac sperare, non ait «teneo», sed «tenebo»; id est tenere confido et curabo» (1).

Guttur tuum sicut vinum optimum. También en estas palabras ve el P. La Puente representada la oración afectuosa. Y distingue en ella estos grados:

«Bonum quidem vinum est affectus compunctionis...; at multo melius est vinum dilectionis..., gratiorque est oratio quam hic parit affectus et promanat ex consideratione beneficiorum Dei et mysteriorum Christi; sed vinum optimum est amoris affectus et deprecatio ex speciali Spiritus Sancti infusione proveniens, in qua se habet anima quasi patiens divina, nec tam se agit quam agitur a Deo, qui peculiaribus illustrationibus, affectus, preces ac meditationes excitat et componit, quae dignae sunt ut a dilecto acceptentur» (2).

No debemos omitir aquí que, como oración perfecta, debida a infusión del Espíritu Santo, pone el P. La Puente alguna oración de los pecadores.

«Adeo enim potens est vis devotionis ex Dei inspiratione provenientis, quae optimum vinum dicitur, ut ipsos dormientes faciat eloquenter loqui; id est peccatores qui in peccatis suis dormiebant, aut pigros qui acediae sopore tenebantur, excitet, et ferventer orare et cum Deo loqui faciat» (3).

***

No son los pasajes citados los únicos en que el autor de la *Exposición moral del Cantar de los Cantares* trata la cuestión controvertida; pero bastan y sobran estos extractos para conocer con seguridad su pensamiento.

---

(1) Lib. IX, exh. 19, § 1 y 2.
(2) Lib. IX, exh. 21, 1.
(3) Lib. IX, exh. 21, § 2.

Distingue el experimentado escritor dos modos de oración o de contemplación: uno que llama común y ordinario; otro que califica de extraordinario y singular. El primero nos le describe siempre con los caracteres exclusivos de la meditación discursiva, aunque alguna vez le designa con el nombre de «contemplación». En algunos pasajes, tanto de la *Exposición* de los Cantares, como de la *Guía espiritual*, que se estudiarán oportunamente, habla de contemplación propiamente tal, es decir vista o intuición sencilla y reposada de una verdad o de un misterio; pero de un carácter muy distinto del que atribuye al modo extraordinario de oración.

Al describir este segundo modo, nos habla el experimentado autor de revelaciones, hablas intelectuales y sensibles, apariciones milagrosas, éxtasis, suspensión de sentidos, desfallecimientos, júbilos, raptos. Esto pudiera hacer creer a algunos que el P. La Puente repara ante todo en el aparato exterior, digámoslo así, de la contemplación, más que en la contemplación misma. Pero está muy lejos de ser así. Adviértase ante todo que ordinariamente se propone describir la contemplación «perfecta», «elevadísima», el «supremo grado», los «supremos ósculos» etc.; es decir, la oración correspondiente a las últimas Moradas. Ahora bien, como ya notábamos antes, esa oración, según las descripciones de Santa Teresa, se caracteriza con los nombres de unión semiextática, unión extática, unión transformante. Con razón, por tanto, atribuye el P. La Puente esos fenómenos a la oración altísima que quiere describir. Pero adviértase por otro lado que nuestro guía, en esas descripciones, no tanto alude a fenómenos sensibles, cuanto a efectos interiores y espirituales, y que en todo caso supone que todos esos fenómenos van acompañados de altísimas comunicaciones divinas en el entendimiento y en la voluntad y en lo más íntimo del espíritu. Además y principalmente, hay que fijarse en los caracteres esenciales que atribuye a este modo extraordinario de oración, a saber: que es «totalmente sobrenatural»; que es «infundido de solo Dios»; que el alma, a semejanza de lo que San Dionisio dice de San Hieroteo, se ha en él pasivamente, «est patiens divina». En definitiva estas tres expresiones no hacen sino completarse. Ahora bien, el carácter que con ellas se describe es propio, no sólo de la contemplación más elevada, del supremo grado de contemplación, sino de toda contemplación verdaderamente infusa, de toda contemplación mística. Es lo que Santa Teresa llama «sobrenatural»; «lo que

con industria ni diligencia no se puede adquirir, aunque mucho se procure: aunque disponerse para ello, sí».

Pues bien: he aquí lo que respecto de esa oración nos enseña el P. La Puente; en términos expresos de los grados supremos, implícitamente de toda contemplación infusa:

1.° ese modo de oración es llamado «singular», «extraordinario», «leges communes transcendens».

2.°, «rarus est nec a nobis expetendus»; «non omnes admittuntur, sed solum singulariter electi»; al collado del incienso «pauciores... ascendunt, nam, licet communis oratio omnibus conveniat, tamen contemplationis proprium studium paucioribus *aptatur*»; «nullus idoneus est nisi sponsus invitet»; «praeter reginas, quae statum perfectorum designant, quaedam sunt sponsae singularissima et praecellentisima perfectione fulgentes, quas unice Christus diligit». Es decir que, en opinión del P. La Puente, no son admitidos a la contemplación infusa, ni todos los fieles, ni siquiera todos los perfectos, sino algunos especialmente elegidos y amados de Dios, de quienes se dice que «han hallado gracia en sus ojos».

3.° No se limita el P. La Puente a consignar un hecho, para todos indudable, a saber que son pocos los que en realidad suben a la contemplación infusa; parece indicar que esa es la «ley común»; y apunta como razones la naturaleza misma de las cosas: «contemplationis studium paucioribus *aptatur*»; y la providencia de Dios nuestro Señor, que no sólo es dueño de sus dones y de darlos a quien quiere, sino que además «omnia cum sapientia judicat, et unicuique justorum tribuit quod illi novit fore utilius vel ad divinam gloriam manifestandam convenientius».

4.° Este modo de oración no puede merecerse con industrias humanas, aun ayudadas, ya se entiende, de la gracia divina; lo dice terminantemente nuestro autor en muchas partes, y habrá ocasión de explicar este su sentir radicalmente.

5.° En los grados supremos, que llevan consigo mercedes y regalos estupendos del Señor, no se debe pretender este modo de oración; sería presunción. Sólo el alma a quien se da el título de esposa, «et non nisi a sponso vehementer praemota et quasi extra se rapta audet dicere: *Osculetur me osculo oris sui*».

6.° Pero si esta oración, totalmente sobrenatural, no se puede adquirir con industria ni diligencia, aunque mucho se procure; puede el

alma disponerse para ella. Así lo dice Santa Teresa, y así lo enseña también el P. La Puente. No podemos hacernos dignos; pero hemos de procurar no hacernos indignos.

7.° Sin nuestras diligencias, de ley ordinaria no se nos concederá el don de la contemplación: supuestas la diligencia fervorosa, la gracia se concederá con las acotaciones indicadas en los números precedentes.

C. M.ª Abad.

EL CONGRESO TOMÍSTICO DE ROMA

(15-20 abril.)

Interesante ha sido, por más de un concepto, el *Congreso tomístico* celebrado en Roma durante la semana de Pascua de este año jubilar.

La iniciativa partió del Romano Pontífice. No fué una orden; fué *un semplice suggerimento* expresado por la augusta palabra de Su Santidad en la sesión solemne de clausura de la *Semana tomística*, organizada por la Academia romana de Santo Tomás para conmemorar el sexto centenario de la canonización del Doctor Angélico. «Sean bienvenidos, decía S. S., los Congresos tomísticos a esta misma Roma, cátedra de verdad y de caridad». Tal invitación era ya una bendición anticipada que aseguraba el éxito del Congreso.

Su organización corrió a cargo, como era natural, de la *Academia Romana de Santo Tomás*. Desde luego se estableció que no se trataba de reuniones de mero aparato, ni de ejercicios de oratoria académica. Se intentaba algo más trascendental. La filosofía de Santo Tomás, merced al impulso decisivo de los últimos Papas, se impone hoy a la consideración del mundo filosófico actual; ya han pasado los tiempos aquellos en que se la dejaba a un lado como cantidad menospreciable en el balance de la investigación filosófica. Urge, por tanto, ponerla en contacto, de un modo vital, con los problemas que hoy atormentan el pensamiento humano y con los resultados y teorías del progreso científico, que están en íntimas relaciones con las principales cuestiones filosóficas. Por otra parte, la unanimidad en la solución de todos los problemas y en la aplicación de los principios de Santo Tomás, nunca podrá ser absoluta. De aquí la necesidad del intercambio de ideas entre los cultivadores de la filosofía tomística, comercio que se hace ordinariamente y con frecuencia por escrito en libros y revistas, mas que importa asimismo llegue de vez en cuando a la exposición y discusión oral en un Congreso sabia y prudentemente organizado. A estos fines atendió el Comité organizador. Estableció que el principal trabajo debía ser la discusión de las ponencias o co-

municaciones presentadas sobre temas en alguna manera determinados de antemano. Los temas señalados fueron tres, ciertamente capitales en filosofía tomística: *el problema crítico*, *la doctrina de acto y potencia*, y *la relación de la filosofía natural con las ciencias experimentales y matemáticas*. El esquema previo indicaba acerca del primer tema la posición general del problema, sus partes y relación entre ellas, soluciones propuestas y valor que tienen, posición del tomismo frente al kantismo y al idealismo. Acerca de la doctrina de acto y potencia, se proponía el estudio de su origen y evolución histórica, tesis principales, aplicaciones físicas y metafísicas y especial consideración de la noción de causa y de sus derivaciones en el campo de la filosofía. El tercer tema comprendía el valor de las teorías físicas, la constitución de la materia, el espacio y el tiempo, la relatividad y, por fin, la psicología experimental. La materia podrá parecer excesiva para un solo Congreso; mas no entraba en los cálculos de los organizadores que se discutiesen en él todos los puntos indicados, sino más bien ceñir el campo de la discusión a estos tres sectores de la investigación filosófica.

La sugestión del Papa halló eco favorable en los cultivadores de la filosofía tomista. La concurrencia al Congreso fué variada y asidua, selecta y relativamente numerosa. El salón de la Academia de Santo Tomás apenas podía contener a los asistentes a las sesiones, que eran estrictamente privadas, y en la audiencia de S. S. nos reunimos muy cerca de doscientos congresistas. Predominaban individuos del clero secular, de la Orden de Predicadores y de la Compañía de Jesús; mas no escaseaban los hábitos de San Francisco (Menores y Capuchinos) y del Carmen, los sacerdotes de la Misión y de la Congregación del Espíritu Santo; ni faltaron algunos profesores seglares, simpáticos y valientes propugnadores de la sabiduría de Santo Tomás, aun en Universidades del Estado. Italia y Francia aventajaban en número a las demás naciones, mas no les iban muy a la zaga Alemania y Bélgica; Polonia y Holanda ostentaban valiosa representación, a la que se agregaron algunos españoles, ingleses, norteamericanos y yugoeslavos. Citaremos algunos nombres, que podrán dar a nuestros lectores alguna idea de lo escogido de la concurrencia: Monseñores Janssens, Talamo, Grabmann, Pelzer y Masnovo; Profesores Reverendos Sres. Peillaube, Dehove, Noël, Lanna, Blanc, etc.; de la Orden de Santo Domingo, los PP. Garrigou-Lagrange, Hugon, Szabò,

Roland-Gosselin; de Munnynck, Mandonnet, Barbado, etc.; el P. Gemelli, O. M.; de la Compañía de Jesús, los PP. Geny, de la Taille, Maréchal, Fröbes, Monaco, Schaaf, Pelster, Joyce, etc. En nueve sesiones, de más de dos horas y media cada una, se discutieron hasta veintiuna Memorias, la mayor parte previamente impresas; y la discusión era a menudo tan amplia, que frecuentemente la Presidencia hubo de apelar a la benevolencia de los congresistas, en obsequio a la brevedad, impuesta por la escasez de tiempo. No hay que decir que la cordialidad y la animación reinaron en absoluto entre todos los congresistas. Y todos los asistentes conservaremos grato recuerdo de la exquisita amabilidad, plena posesión de la materia e ingeniosa habilidad con que dirigió las discusiones el Presidente efectivo Monseñor Lorenzo Janssens, O. S. B., Obispo titular de Betsaida, bien conocido en el mundo científico y eclesiástico; a él se debe, sin duda, en buena parte, el éxito del Congreso.

Inició el Congreso, bajo la presidencia del Cardenal Bisleti, el benemérito secretario de la Academia y presidente del Comité organizador, Mons. Salvador Talamo, con un docto y hermoso discurso. Después de recordar el origen del Congreso y de evocar el dulce recuerdo de un acto semejante, que también inauguraba él hace 45 años, como homenaje al gran pontífice León XIII por la publicación de la Encíclica *Aeterni Patris*, hace oportunas y fundamentales indicaciones sobre los tres problemas filosóficos presentados al estudio del Congreso. Es el primero el problema del conocimiento, que recibe hoy soluciones abiertamente opuestas a la doctrina de la tradicional filosofía cristiana, soluciones que el orador condensa en la negación de los principios esenciales a la vida del pensamiento humano y en el escepticismo en sus variadas formas, que viene a resolverse en la muerte de la inteligencia. Síguese el problema ontológico, importantísimo por sus variadas aplicaciones a la universalidad de los seres; resolvíolo Santo Tomás en la doctrina del acto y de la potencia, que en sus orígenes y aplicaciones requiere cuidadoso y profundo examen. Por fin, el problema cosmológico debe ser examinado en relación con las teorías y datos de las ciencias físicas y matemáticas. Es corriente entre muchos de sus cultivadores la idea de que la filosofía natural antigua debe ser dejada a un lado, al paso que los excesos de un análisis disgregativo y de sintetización apresurada

indican la necesidad que el mismo progreso científico tiene de la luz eterna de los principios de la filosofía perenne, filosofía que no quiere desentenderse, ni de los adelantos de la ciencia experimental ni del desarrollo histórico de la filosofía moderna. «En esta parte, decía Mons. Talamo, es guía seguro y todo nuestro el común Maestro, quien hizo suyo el patrimonio intelectual de su tiempo en armonioso sistema, tan admirable por lo vasto del análisis como por la unidad comprensiva de la síntesis». Y terminó dando el santo y seña del Congreso en una fórmula feliz, que se repitió frecuentemente en el curso de las discusiones y fué recogida y desarrollada en el discurso con que Mons. Janssens puso fin a los trabajos del Congreso. «Nuestro cometido está ya definido. ¿Cómo pensaría hoy Santo Tomás en las actuales condiciones de la filosofía y de la ciencia, entre las nuevas tendencias de nuestros tiempos? Interpretando así a Santo Tomás somos continuadores de su obra».

Magnífica ocasión ofrecían para desarrollar provechosamente estas ideas y seguir tan acertadas normas metódicas las Memorias que se ponían a discusión sobre el problema del conocimiento. Como era fácil conjeturar llevóse esta parte dos días bien completos, la mitad casi del tiempo destinado a sesiones ordinarias. Es muy complejo el problema del conocimiento; las relaciones que en su fase propiamente crítica o epistemológica le unen con las difíciles cuestiones sobre la misteriosa naturaleza de estos hechos de conciencia que llamamos conocer y pensar hacen imposibles las soluciones de tinte matemáticamente exacto (que por lo mismo serían inexactas e inadecuadas). Y es de tener en cuenta que el sincero anhelo de ponerse en contacto con el pensamiento moderno, por desgracia tan opuestamente orientado con frecuencia al de Santo Tomás, y el de hacer penetrar algún rayo de luz en aquel informe caos de vagas aspiraciones más que de doctrinas definidas que lo constituyen, dificultan de modo increíble la tarea del filósofo cristiano en nuestros días. Estas dificultades no las rehuyó el Congreso. Con simpatía lo notaba el *Corriere d'Italia* del 17 de abril. «A los propugnadores de la doctrina tomística nada les escapa de la afanosa investigación contemporánea de la verdad; las luces y las sombras del pensamiento moderno, las teorías de la hora que pasa eran conocidas, pesadas, valoradas con maravillosa agudeza de indagación; la doctrina tomista no se

halla desorientada delante de teoría alguna por más que se presente con aires de exquisita modernidad; mas ve en cada una de ellas un nuevo campo en que derramar la fecundidad inexhausta de sus principios».

No son exageradas estas expresiones. Disertaciones hubo, como la del P. Cordovani «Conceptus veritatis iuxta idealismum italicum», y la de Mons. Masnovo sobre el idealismo italiano en sus relaciones con el problema crítico, que implicaban una penetración muy viva del pensamiento de Gentile, que por cierto deja bastante atrás en radicalismo sujetivista al mismo Hegel; como que aquí no hay otra cosa que una identificación absoluta entre ser y conocer, y atendiendo a sus fórmulas puede presentarse como un humanismo panteístico, o un actualismo teogónico, o mejor un relativismo absoluto. La Memoria del Sr. Krzesinski «Il problema dell'oggettività nel criticismo kantiano e nella filosofia neo-scolastica» llamó la atención sobre un problema, en parte de terminología, pero de grande trascendencia en todos tiempos, la noción de objeto. Pero sin esto en el curso de las discusiones oíamos a menudo a hombres que están en íntimo contacto con el pensamiento filosófico y científico de nuestros días, como los PP. de Munnynck, Przywara, Lehmann, Cordovani, Jansen, etc., llamar la atención sobre la mentalidad no escéptica ni idealista, pero sí más o menos fenomenalista o criticista o antiintelectualista hoy dominante, sobre los movimientos representados por las diversas teorías de los *valores*, sobre la tendencia metafísica de las doctrinas idealistas, sobre los resultados de la psicología experimental en sus relaciones con la epistemología.

Como resultado de estas discusiones, nos parecía reconocer la razón de las apremiantes excitaciones de los Romanos Pontífices a volver a Santo Tomás, como eficaz antídoto contra los errores modernos. Es verdad que el Angélico Doctor, acertadamente lo notó en su comunicación Mons. Bonamartini, no pretende en los textos que se citaban (se adujo varias veces *de ver.* q. 1, a. 9) dar a su doctrina un alcance criteriológico, que en su tiempo sería un anacronismo; es verdad que sus enseñanzas y las teorías epistemológicas modernas están orientadas en sentido profundamente opuesto; mas unas y otras versan sobre objeto idéntico: el conocimiento humano; además, el Doctor universal lo es, por sus principios, para todos los tiempos, y el pensamiento humano, por más que se esfuerce en ello, no puede

negarse del todo a sí mismo, y por esto es ciertamente metafísico; de donde resultan inesperados puntos de contacto, relaciones verdaderamente vitales entre las doctrinas antiguas y los aspectos y direcciones modernas de la filosofía. Mas, para que el entronque sea fructuoso y no perjudicial (tenemos experiencias bien deplorables en el movimiento modernista), es preciso que, por una parte, el pensamiento de Santo Tomás sea presentado en su simplicidad y comprensiva universalidad, y por otra se mantengan serenamente y con aquella justa y a la vez amplia inflexibilidad de la verdad, así los principios verdaderamente fundamentales y básicos, como las direcciones metódicas de la escolástica, toda ella claridad y precisión. Este último punto es de la mayor importancia, pues las disolventes teorías modernas en el terreno filosófico han germinado en prolífica vegetación a favor de la vaguedad e indecisión de la terminología, que implica y produce a la vez una lamentable confusión de ideas. Por esto nos producían saludable impresión en el Congreso tomístico los toques de atención que a menudo se oían sobre la necesidad de fijar el significado de ciertas expresiones, técnicas, sí, pero de valor y determinación muy diversa. Inmediación del conocimiento, intuición intelectual del ser (con razón recordaba el P. de Munnynck hasta seis sentidos de la palabra intuición), reflexión como fuente de verdad, actividad constructora del espíritu, objetividad del conocimiento, fenómeno y noúmeno, noción de verdad, expresiones son todas ellas sumamente delicadas, que conviene tratar con miramiento. Precisamente sobre la primera de ellas, el carácter inmediato del conocimiento, principalmente intelectual, se trabó animada discusión, cuando, como decía Mons. Bonamartini, el debate se transformó automáticamente de criteriológico en gnoseológico y metafísico. El P. de la Taille, en su comunicación, pareció negar la inmediación objetiva, fundado en la teoría tomista del *verbum in quo*, y entonces, con no poca satisfacción, oímos de los PP. Garrigou-Lagrange y Hugon explicaciones que apenas difieren de las doctrinas que, quizá con otra terminología, sostienen otros escolásticos, discípulos también de Santo Tomás. En realidad se vió que la diversidad de opiniones no obstaba al reconocimiento del sano realismo, única solución y presupuesto racional de toda teoría del conocimiento.

Preocupaba a los congresistas la posición y solución general del problema crítico, o, según otros preferían llamarlo, epistemológico,

sin descender a cuestiones más particulares. A ello iban enderezadas la relación del P. Boyer, profesor de la Universidad Gregoriana. «De problematis critici positione et solutione», y las comunicaciones del P. Geny, de la misma Universidad, «De ratione problematis critici solvendi», y del Sr. Zimmermann, de la Universidad de Zagreb, «De problemate epistemologico». Acertadamente no se propusieron, ni la duda real, ni la solución indirecta por el principio de causalidad. Unos juzgaban, con el P. Geny, oportuno dividir el problema en dos estadios o momentos, escéptico e idealista, mientras a otros parecía esta división no responder a la posición actual del problema, que más bien distingue entre valor del conocimiento en general (orientando más o menos la verdad hacia la categoría de bien), y condiciones de su legitimidad. Alguien intentaba descubrir una contradicción interna inmediata en la noción de fenómeno, contradicción que a otros no parecía tan evidente. Se llamó también la atención sobre el lugar indebido que ocupa la crítica de nuestras facultades o el problema crítico general, que no es de orden lógico, ni es posible resolverlo en este terreno. Lo que parece ser de no poco interés, en relación con la posición kantiana, es examinar si Kant supera en realidad el escepticismo de Hume con su fenómeno y sus elementos *a priori*, o si más bien, según parece, lo deja subsistir como presupuesto universal, orientando la ciencia, la verdad y la noción de objeto por derroteros ignorados. Si es así, se ve por qué los escolásticos modernos, siguiendo ligerísimas indicaciones de los antiguos, tratan del escepticismo universal como medio indirecto de combate contra las teorías no realistas.

Las comunicaciones más interesantes de esta primera parte fueron, a nuestro pobre juicio, la del Sr. Noël, de Lovaina, «Comment poser le problème de la connaissance»; y la del Sr. Rabeau, de Varsovia, «Sur l'activité constructrice de l'intelligence», ambas orientadas a encontrar por el camino de la reflexión una solución elegante y sencilla al problema del valor nouménico del conocimiento; ambas dominadas por la justa preocupación de mostrar cómo la actividad intelectual no crea su objeto, sino que se siente dominada por él. El Sr. Noël busca como punto de partida el momento de mínima complejidad, el *cogito;* la reflexión no halla en él, entre el sujeto y el objeto, distinción ni distancia alguna. ¿Es posible encontrar en los juicios, al menos en los inmediatos del orden ideal, algo parecido? Como el juicio es una reflexión, y sus elementos son las simples

aprehensiones en las cuales las cosas presentes al espíritu reinan absolutamente, «sin que haya término psíquico que se les oponga», resulta que en realidad la presencia inmediata de las cosas domina nuestra actividad intelectual. El Sr. Rabeau acentúa considerablemente el carácter constructivo de nuestra actividad cognoscitiva; mas halla que en todas las manifestaciones de esta actividad domina la intuición intelectual del ser común, primer dato impuesto a la inteligencia; además tiene el alma en su espiritualidad el agente sujetivo de discernimiento. Varias aplicaciones hizo el Sr. Rabeau de su solución al dominio de la logística, de las matemáticas, de la teología y de las ciencias inductivas, que ni siquiera indicaremos.

No es posible dar aquí un juicio motivado sobre estas soluciones, que fueron bastante discutidas, y que pueden servir de tema a un boletín de epistemología. Sólo indicaremos que quizá no sea preciso para la solución general del problema crítico buscar una situación privilegiada para una clase u orden de conocimientos. Claro está que la verdad lógica o de sentencia es propiedad del juicio; pero éste toma sus elementos de lo que los demás órdenes de conocimiento le ofrecen. Por lo demás para la declaración filosófica de la veracidad objetiva nouménica de nuestros instrumentos cognoscitivos nos ofrece el peripatetismo escolástico el principio que lo informa, el teleológico. La actividad cognoscitiva, supuesta la tendencia objetivista tan irresistible que con razón la llaman los psicólogos la posición normal de la conciencia, no puede, so pena de ser ilegítima (y esta ilegitimidad es contraria al finalismo), no puede, decimos, ser deformativa; menos aún meramente constructiva; es formalmente asimilativa. Mas la aplicación de este principio que constituye el método propiamente criteriológico, impone la investigación psicológica cuidadosamente conducida del ejercicio de nuestras facultades, la distinción atenta de sus diversos órdenes, la determinación escrupulosa del objeto que propiamente manifiestan a la conciencia, ya en sus elementos primordiales, ya en las aportaciones nacidas de la complejidad de nuestra total actividad. Ni termina aquí la tarea crítica; pues debe reflexionar atentamente en cada caso sobre la misma tendencia objetivista o *realizadora*, como dicen, que no es ciertamente la misma, ni está igualmente orientada en estado normal en las diversas fases de nuestro conocer: de un modo objetivamos las sensaciones, de otro las representaciones internas, y diverso es también el grado y el modo de ob-

jetividad que nos imponen las ideas universales y precisivas; una es la tendencia de los juicios existenciales fundados en la experiencia inmediata, otra la de los principios y juicios esenciales, otra la de las conclusiones de un raciocinio. No está la naturaleza desprovista de crítica, ni el realismo nativo es tan ingenuo y cándido. De estas indicaciones, que insinuamos en el Congreso al intervenir en la discusión, se desprende que la solución tradicional del problema epistemológico no es una abstención, ni dispensa de un examen profundo de la naturaleza del conocimiento, antes lo exige y lo postula; por otra parte no pretende haber dado con demostraciones imposibles; razona simplemente de un modo reflexivo sobre uno de los caracteres más evidentes de los fenómenos de conciencia, que llamamos conocimientos.

Complemento al estudio del problema crítico fué la Memoria del Sr. Dehove, de la Universidad de Lille, «La Psycho-physique et la theorie thomiste de la connaissance», estudio muy interesante por señalar las dificultades intrínsecas con que tropezó siempre la ley fundamental de Weber-Fechner en sus diversas fórmulas, dificultades que se reducen a un falso concepto de la sensación. En cambio el perceptionismo tradicional con su explicación del conocimiento por la asimilación del objeto, con su fórmula escultural: *ex cognoscente in actu et cognito in actu fit unum*, pone la base más sólida y amplia para todas las investigaciones psicofísicas. La comunicación del Sr. Dehove muestra en un caso importante la íntima compenetración que debe reinar entre filosofía y ciencia, que saldrá no poco beneficiada de este mutuo apoyo, tema desarrollado especialmente en la tercera parte del Congreso.

La segunda parte que versó sobre la doctrina *de actu et potentia*, vino a llenar el tercer día del Congreso. De las cinco Memorias presentadas, se discutieron solamente tres. El P. de la Taille y Monseñor Masnovo, por haber intervenido con sendas comunicaciones en el debate sobre el problema crítico, retiraron de la discusión las que versaban sobre la unidad e ilimitación del acto puro y la demostración de la existencia de Dios por el movimiento.

El Sr. Ude, profesor de la Universidad de Gratz, resolvió en sentido absolutamente negativo la cuestión «Utrum stante principio causalitatis corpus primi hominis originem habere potuerit a bruto». Por

supuesto se trataba de la mera posibilidad, no del hecho. La comunicación pareció a algún congresista proceder de un modo un tanto apriorístico, y en la breve discusión entablada se hizo alguna indicación sobre algunos enunciados científicos del principio de causalidad, que convendría considerar, según los principios expuestos en la tercera parte, hasta qué punto podrían regular las aplicaciones del principio metafísico de causalidad.

Tampoco fué extensa la discusión de la Memoria del Sr. Sestili «De obiectiva ratione potentiae et actus in ordine ad unum per se constituendum.» Como la anterior esta comunicación pertenece a materias que deben tratarse como aplicaciones de los principios establecidos en la segunda y tercera parte del Congreso.

El núcleo de este día lo constituyó la relación del P. Garrigou-Lagrange, el conocido lector del Colegio Angélico, «Applicationes tum physicae tum metaphysicae doctrinae de actu et potentia iuxta S. Thomam.» Expuso el concepto de pura potencia como algo intermedio entre el estado de pura posibilidad y la existencia o el ser actualmente existente; y después de indicar cómo, a su parecer, Aristóteles y Santo Tomás habían dado con esta noción para explicar la realidad de la mutación y los problemas del ser en general contra las objeciones de Parménides, significó que en este punto existe una diferencia radical y trascendentalísima entre la escuela que lleva el nombre de Santo Tomás y la de otros doctores escolásticos. Sin aquella noción y su complementaria explicación de la limitación del acto únicamente por la potencia receptiva, quedan sin base las tesis más capitales de la filosofía cristiana y escolástica, que en concisa, y a la vez amplia enumeración, iban desfilando ante nuestros ojos: materia y forma, esencia y existencia, analogía y trascendencia del ser, sustancia y accidente, cantidad e individuación, naturaleza y perfección infinita de Dios, verdad y aun concepto de la creación, información del alma, inmaterialidad de la intelección, y, en general, naturaleza y objetividad del conocimiento; en el orden de la acción la universal moción de Dios por previa determinación, exigida por la subordinación y derivación de Dios de todo modo de ser; por fin, en el orden sobrenatural, la unidad personal de Cristo por la unidad de ser, la consustancialidad de las personas divinas, la sobrenaturalidad de la visión beatífica y la consiguiente distinción de naturaleza y gracia y aun el objeto formal de la fe infusa, que debería ser sola y esencialmente sobrenatural.

La discusión por menor sobre esta memoria, como ve el lector, era imposible, como que es esta materia vastísima que se está discutiendo siglos ha; con todo, en el Congreso tomístico tuvo cierto aire de novedad, que le dió interés y puso en relieve algunas ideas provechosas para la inteligencia y desarrollo de la filosofía de Santo Tomás. El P. Hoenen expresó la dificultad de hallar en la sola limitación del acto por la potencia sujetiva la explicación de la multiplicidad y diversidad de intensidad de las formas accidentales. El tinte polémico de la memoria motivó la intervención del P. Vivarelli en defensa de la opinión del Card. Billot, sobre la constitución formal de la hipóstasis, y del P. Zacarías sobre la inteligencia de varios puntos de la doctrina de su maestro Escoto; por cierto que, al oirle, nos confirmábamos en el sentir de que las diferencias entre las diversas direcciones escolásticas son, aun en cuestiones tan debatidas como la analogía del ser, muy accidentales (a este mismo propósito lo notaba ya un contemporáneo de Escoto, gran defensor de Santo Tomás). El que escribe estas líneas intervino también para hacer la misma indicación respecto de Suárez, apoyada en la autoridad de tan buenos testigos como los Cardenales González y Mercier y el Dr. Grabmann, y afirmó la seguridad doctrinal y aun tomística de la posición del Doctor Eximio, acerca de la trascendencia e infinidad de Dios, señalando, asimismo, la confusión fundamental de Parménides y de todo panteísmo entre el ser abstractísimo, ser formal de todas las cosas, y el ser infinito, plenitud de perfección, confusión que expresamente señala Santo Tomás en sus refutaciones del panteísmo.

Dirigimos luego la discusión en sentido más propiamente tomístico, insistiendo en la necesidad de precisar la noción de esencia y de *esse*, que sobreentiende Santo Tomás al aplicar al ser en general la doctrina de acto y de potencia. La esencia es definida *in statu absoluto* en el opúsculo *De ente et essentia*, y, según esta tendencia, se desarrolla el argumento del cap. 5: «possum intelligere quid sit homo vel phoenix et ignorare an esse habeant in rerum natura» (1). El *esse*, a veces, es el ser, la existencia de una cosa determinada; pero a menudo significa el ser en general, como cuando dice: «Esse est actuali-

(1) Puédese reforzar esta consideración recordando los tres extremos *essentia*, *esse essentiae*, *esse exsistentiae* que se hallan comparados en las discusiones de este problema posteriores a la muerte de Santo Tomás, de lo que ningún vestigio se halla en las obras del Maestro.

tas omnium rerum et omnium etiam formarum». El P. Monaco, insistiendo en las mismas ideas, declaró que Santo Tomás, al trasladar al orden metafísico la teoría de acto y potencia, tomó en consideración la potencia objetiva, la cual comparó con su realización actual en el ser existente; así era la esencia considerada en este orden, a modo de potencia sujetiva receptora del ser en cuanto significa su propia actuación. La intervención de Mons. di Somma condujo más directamente el debate al terreno sumamente interesante de la exégesis de varios textos del Doctor Angélico, tan importantes, como que son aquellos en que discute la razón de hipóstasis y persona, en las cuales parece evidente que los términos composición y distinción real no tienen siempre aquella significación única que hoy les atribuímos: *Socrates non est sua humanitas; natura recipitur in materia signata* etc. (1).

El distinguido relator oponía a estas observaciones sus puntos de vista sistemáticos, en general ya conocidos, a veces muy personales, siempre ingeniosos y dignos de atención; mas con toda sinceridad debemos declarar que no los veíamos fundados en la exégesis del texto mismo del Santo Doctor. Oportunamente intervino el P. Pelster para señalar los subsidios con que debemos contar en la interpretación de Santo Tomás: los comentaristas y los primeros discípulos del Doctor Angélico pueden prestar buenos servicios, mas no son siempre seguros; en cambio es de suma importancia el estudio del texto mismo del Santo con especial atención a su tecnicismo y terminología propia, para lo cual hace falta un estudio comparativo del lenguaje de Santo Tomás y de sus contemporáneos; en fin prestan subsidio necesario las fuentes en que se inspiró el Doctor universal. Del estudio de Santo Tomás a la luz de estos criterios, cree el P. Pelster deducirse que su doctrina sobre la esencia y existencia no tiene el significado que ordinariamente se le atribuye. Finalmente, Mons. Grabmann, requerido por el mismo relator, distinguió en esta última cuestión tres aspectos: especulativamente considerada debe ser resuelta por el valor de las razones que se aduzcan; el pensamiento de Santo Tomás cree ahora, después de largas vacilaciones, en

(1) Séanos lícito recordar que estos textos son los que principalmente examinamos en nuestra disertación *De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam. Oratio habita in sollemni studiorum instauratione in Collegio maximo Sarrianensi S. Ignatii, 1922-1923*. Barcinone, 1923.

vista de los datos que aporta la primitiva escuela tomista, que debe ser interpretado en el sentido de alguna distinción real; en cambio el mismo criterio le hacer creer que no es fundamental en el sistema de Santo Tomás la distinción real de esencia y existencia, de lo contrario no habrían abandonado esta doctrina varios de los más celosos defensores del Angélico.

En conclusión: la discusión de este segundo tema del Congreso hizo patente la importancia de los estudios históricos sobre la escolástica y sobre el pensamiento de Santo Tomás, a que se dedican con tesón y método una selecta porción de investigadores. No son estos trabajos de mera erudición o curiosidad; son imprescindibles para conocer el verdadero pensamiento del Doctor universal, objeto sin duda el más digno de excitar la actividad de los que quieren ser discípulos suyos, como deben serlo todos los filósofos católicos, según palabras augustas de la encíclica *Studiorum ducem.*

Del pensamiento medioeval volvió otra vez la vista el Congreso al pensamiento moderno en su aspecto científico, al examinar el tercer tema puesto a discusión: «Habitudo Philosophiae naturalis ad scientias experimentales et mathematicas.» Campo es este sumamente vasto, y muy corto era el tiempo de que disponía el Congreso. Pero aprovechándolo cuidadosamente pudimos dar una ojeada a los puntos más trascendentales que en este dominio se presentan; y en el día y medio que se les dedicó se presentaron hasta siete comunicaciones, seguidas de un breve, pero provechoso cambio de ideas, que sirvió para avivar el deseo y la esperanza de que en ulteriores congresos pueda dársele mayor amplitud.

En el momento actual de la evolución científica uno de los problemas que se imponen con más urgencia a la reflexión filosófica es el del valor de las teorías físicas. El P. Hoenen profesor de Cosmología en la Gregoriana en su relación «De valore theoriarum physicarum» nos dió un avance de un estudio completo y pormenor sobre este punto. Ante todo estableció que en conjunto los hombres de ciencia entienden que sus teorías tienen valor objetivo; los dichos opuestos a esta idea tienen una significación muy restringida. Al filósofo toca investigar con qué derecho y dentro de qué límites. Las teorías científicas suponen ciertas nociones y establecen determinadas causas (eficientes, materiales y formales) de los hechos o datos

de la experiencia: ahora bien se puede asegurar que en general aquellas nociones y estas causas son análogas a las nociones que se verifican en los fenómenos científicos y a las causas de que proceden; por consiguiente contendrán elementos o aspectos adecuados a la realidad y otros ajenos a ella. Para discernir unos de otros precisa investigar cuáles de estos elementos se deducen en realidad de los hechos observados y cuáles no. Este que llama el autor principio de la *analogía de las teorías físicas* está del todo conforme con la doctrina de Santo Tomás sobre las causas del ser, y puede comprobarse en varias de las teorías más en boga, como la teoría atómica, la ondulatoria de la luz, la discontinuidad de los cristales, etc. Si es así nuestra filosofía natural no sólo no ha de temer nada de las ciencias físicas, sino que puede y debe tomar como base de sus especulaciones los resultados de éstas, y por su parte éstas reciben de la filosofía su perfección y una guía segura que buscan afanosamente.

Diverso fué el sentir del P. de Munnynck, profesor de Filosofía natural de la Universidad de Friburgo (Suiza), acerca de las teorías científicas y su relación con nuestra cosmología, en su comunicación *Utrum et quatenus Hylemorphismus cum theoriis physicis recentiorum componi possit.* Las teorías son hipótesis mnemotécnicas (por lo demás, parece admitir expresamente el autor como hecho casi probado la discontinuidad física de la materia); en este orden el hilemorfismo sería una de tantas hipótesis en manifiesta inferioridad respecto de las otras, aunque quizás podría tener alguna utilidad como complementaria. Pero el hilemorfismo es otra cosa: es doctrina filosófica fundada en la metasífica del ente; su demostración hay que buscarla, supuesta la existencia de la cantidad o aspecto cuantitativo de los cuerpos, en las exigencias del concepto de unidad, que en la variedad de los elementos cuantitativos requiere, según el autor, algo simple superior a ellos. Tales ideas se han expuesto ya otras veces, mas creemos que en el Congreso no fué esta la tendencia dominante, y al resumir el presidente Mons. Janssens la discusión, subrayó con insistencia que el día en que una doctrina científica cierta se hallase en oposición con el hilemorfismo, tal como lo recibimos de los antiguos, deberíamos, según los principios de Santo Tomás, abandonarlo y buscar otra solución al problema filosófico de la composición de los cuerpos.

El P. Mac Williams, profesor de la Universidad de San Luis (Esta-

dos Unidos), trató con mesurada ponderación de un problema importante en íntima conexión con el anterior: *De discontinuitate materiae*. El verdadero estado de la cuestión, agudizada hoy con los fenómenos de la desintegración de la materia, es éste: ¿puede un individuo, propiamente dicho, constar de partes discretas? En realidad, se prueba que el átomo, por ejemplo, aun supuesta la discontinuidad de sus componentes, obra como un ser individuo; luego lo es. (De paso nota el autor la incongruencia de llamar al átomo un sistema estelar.) Por otra parte, la discontinuidad física de la materia no está suficientemente probada, pues el continuo heterogéneo es posible y podría explicar los fenómenos hoy conocidos.

Entróse luego en las doctrinas físico-matemáticas relacionadas con la relatividad. El Sr. Greenwood, en su comunicación «L'adaptation de la géométrie au monde sensible», vino a protestar cortésmente, en nombre de las matemáticas, contra la idea dominante, dijo, en los medios neoescolásticos, que atribuye la exclusiva del realismo a la geometría euclídea. El Sr. Warrain, cultivador también de las ciencias matemáticas, puntualizó las ideas sobre esta materia en su Memoria «Critique de la relativité de l'Espace et du Temps;» se puede hablar de geometrías noeuclideanas, no de espacios noeuclideanos, ya que tales geometrías no pueden ser concebidas sino en función de las nociones de Euclides que van en ellas implicadas. Las ideas de Einstein sobre la relatividad del espacio y del tiempo son muy útiles y pueden ser admitidas sin que sea preciso darles un sentido de paradoja y de incoherente metafísica, pues representan limitaciones y variaciones derivadas de la estructura de los elementos repartidos en el espacio y en el tiempo. El P. Gredt, profesor del Colegio Benedictino de San Anselmo en Roma, en su comunicación «Theoria relativitatis Einsteniana philosophice excussa secundum principia aristotelico-thomistica», rechazó la concepción del movimiento como mera mutación relativa de distancias, afirmando la realidad absoluta del *ubi* y del *quando* como entidades y aun como medidas de valor universal, sin admitir con todo el espacio y tiempo absolutos a lo Newton. La impresión dominante en el Congreso fué que convenía estar sobre estas materias en prudente expectativa; su importancia filosófica no puede llamarse nula, mas sin duda ha sido muy exagerada, no por el mismo Einstein, sino por algunos de sus entusiastas, quienes quizás tampoco la han profundizado.

La última relación presentada y discutida en el Congreso fué la del P. Barbado, profesor del Colegio Angélico: «De habitudine Psychologiae rationalis ad experimentalem», razonada vindicación de la psicología experimental y de su método, según la doctrina de Santo Tomás. No hay que decir, dado el espíritu del Congreso, que fueron plenamente aceptadas las conclusiones del relator, quien mostró concebir esta ciencia, así en su extensión como en su método, con amplitud muy científica, que veía realizada en la obra del P. Fröbes *Lehrbuch der experimentelle Psychologie.*

En resumen, en su tercera parte el Congreso entró decididamente en el terreno de una amplia y serena inteligencia y compenetración con la ciencia, rechazando en absoluto el apriorismo y la falta de contacto con lo positivo, que algunos creen ser la característica de la escolástica. Nada más ajeno a su espíritu y a la teoría y práctica de sus grandes maestros, sobre todo de Santo Tomás; nada más ajeno a los generosos intentos de sus actuales cultivadores.

El lunes 20 por la mañana, terminada la última discusión y leída una disertación del P. Maggiolo «Il dottorato cattolico», se propusieron los *votos* dirigidos al Congreso. La presidencia, congratulándose del lisonjero éxito del actual, y para cumplir con el deseo significado por Su Santidad, propuso la pronta celebración de otros semejantes en la misma Ciudad Eterna, sin esperar el plazo de un quinquenio, indicado por varios congresistas. Aceptóse con gusto la propuesta, añadiendo algunos de los presentes que sería bueno se celebrasen en las diversas naciones Congresos tomistas preparatorios del general. El P. Cordovani, en nombre de la Universidad católica de Milán, propuso se emprendiese una edición de la *Suma Teológica*, que al texto críticamente correcto juntase la indicación de los textos paralelos de las otras obras del Santo, notas históricas y cronológicas sobre el mismo texto y sobre las cuestiones tratadas, en relación, según lo exigiesen los distintos argumentos, con los demás autores escolásticos, con los documentos de la tradición cristiana y de la Iglesia docente, con los filósofos de otras tendencias y con las ciencias relacionadas con la filosofía. El Congreso acogió el voto con deseos de que se llevase a cabo tan magna empresa, y se encargó a la misma Universidad de Milán, agradeciéndole a ella y a su Rector magnífico el P. Gemelli tan bella propuesta. Por último, leyó su voto el P. Szabò,

Regente del Colegio Angélico. Su primera parte, que ponderaba la importancia suma que tenía el estudio directo de las obras del Santo Doctor, obtuvo unánimes muestras de aprobación. La segunda parte motivó la intervención especial del presidente Mons. Janssens, quien entre aclamaciones y aplausos declaró que, así como a nadie cedían los congresistas en fidelidad de cordiales discípulos al Maestro universal Santo Tomás y en adhesión completa y sin distingos a todas las direcciones doctrinales de la Santa Sede, así también reivindicaban aquella justa libertad que la Iglesia quiere tengan todos sus hijos (1). Breves y afectuosas palabras de despedida del mismo presidente pusieron fin a las sesiones privadas del Congreso tomístico.

Por la tarde se celebró la sesión pública de clausura, bajo la presidencia de los Cardenales Bisleti y Laurenti, en el salón de la Cancillería Apostólica. Llenólo completamente una compacta muchedumbre, en su mayor parte miembros del clero y de la típica *scolaresca* con sus variados trajes, compuesta, como es sabido, por la porción, por lo común, más escogida de los planteles eclesiásticos de todo el mundo. El P. Le Rohellec, C. Sp. S., del Seminario francés de Roma, secretario adjunto del Congreso, leyó un breve resumen de los trabajos del mismo, lamentando que lo premioso del tiempo y la rapidez de la composición le impidiese precisar algunos conceptos y subrayar la importancia de la labor realizada.

Luego, entre los aplausos de la distinguida concurrencia, se levantó para pronunciar su discurso el egregio presidente efectivo del congreso Mons. Janssens. El tema anunciado era: «Quid sit in praesenti rerum conditione philosophiae thomisticae praestandum.» Considerando la filosofía tomística en el maestro que le da el nombre y las normas que debe seguir, expuso con viveza y elegancia de palabra y con *larghe vedute dottrinali e storiche*, como decía *L'Osservatore Romano* (21-22 abril), el puesto que a Santo Tomás le corresponde en la historia del pensamiento. Maravillosamente le cuadran las palabras de la Sabiduría: *In medio Ecclesiae aperuit os eius;* por esto debemos considerarlo como término *ad quem* y como término *a quo*. En Santo Tomás se concentra lo mejor de la sabiduría antigua y de la especulación cristiana; él la veneró con humilde reconocimiento y

(1) Estas ideas, como recordará el lector, están contenidas en la Encíclica *Studiorum ducem*.

la recogió y se la asimiló con avidez. Con razón, entre los maestros que más influyeron en Santo Tomás, se fija el orador con especial atención en San Agustín, cuyas citas tan a menudo ocurren en las obras del Doctor Angélico; el pensamiento del Doctor de Aquino no puede ser aislado del gran maestro del mundo occidental. Más cercano a Tomás, saluda el orador con simpático y fraternal afecto a San Anselmo, no superado en la agudeza dialéctica e inmediato precursor de la escolástica. Ni estuvo aislado Tomás de sus contemporáneos del siglo de oro; basta citar el nombre del Doctor seráfico San Buenaventura, que tan bien supo juntar el movimiento místico con la severa precisión doctrinal, dando a su personalidad y a sus procedimientos un sello de originalidad innegable. Pero Santo Tomás es también el término *a quo* del gran movimiento de la filosofía cristiana sistematizada en la dirección escolástica. En él debemos nosotros inspirarnos; él debe ser nuestro guía en la inquisición de la verdad. Y guía seguro es Santo Tomás, no sólo en la proposición de las doctrinas y en las soluciones a los problemas filosóficos, sino también, y aun mucho más, en el método con que tales problemas deben ser estudiados. Y aquí con visible complacencia repetía Mons. Janssens el que decía haber sido pensamiento dominante en el congreso: ¿qué pensaría hoy Santo Tomás, qué enseñaría Santo Tomás en nuestros días sobre los problemas filosóficos de nuestros días? Santo Tomás no fué jamás exclusivista; siguiendo su ejemplo debemos estar atentos a las investigaciones científicas, iluminándolas con los resplandores de los principios que él estableció y según el espíritu con que los aplicaba. Terminó Mons. Janssens insistiendo en la radical oposición entre los principios fundamentales de Santo Tomás y los del monismo y sujetivismo que, a partir de Kant, impera en la filosofía no cristiana. Con ellos no es posible conciliación; serían la muerte de lo más fundamental del cristianismo, como bien lo demostró el modernismo. Penetrados de este espíritu, podemos abordar los problemas que atormentan hoy el espíritu filosófico, conduciéndolo por los caminos de la eterna verdad. Merecidos aplausos coronaron el notable discurso del presidente del Congreso tomístico, de cuya inteligencia y exquisitas cualidades conservaremos los congresistas grato recuerdo.

Y gratísimo será el recuerdo de la cordial y amabilísima audiencia del Padre Santo en la tarde del sábado 18 de abril. Recibidos en la

sala del Consistorio, pasó S. S., acompañado de Mons. Janssens y Talamo, y de los secretarios del Congreso PP. Geny y Le Rohellec, dando a besar la mano a los congresistas y aun deteniéndose unos instantes ante muchos de ellos con frases de paternal cariño e interés por las entidades científicas que representaban. Sentado luego en el trono, con acento sencillo y afable dirigió a los congresistas un familiar razonamiento, comenzando por decir que no era necesario discurso de presentación, pues no había discurso para él más elocuente ni más significativo que la misma presencia de una tan numerosa y distinguida concurrencia, como el Apóstol decía a los fieles: *epistola mea vos estis*. Bien informado como estaba S. S. de la importancia de los temas tratados y de la diligencia, profundidad y amplitud de criterio que había dominado en las discusiones, se congratulaba vivamente con los congresistas, y les dirigía una palabra de sincero agradecimiento por la filial piedad con que habían correspondido a su invitación. Con delicado pensamiento recordó la respuesta de Ester al rey Asuero: cuando éste, agradecido por el convite de Ester, le preguntó qué gracia quería le concediese, respondió ella que la gracia que le pedía era que volviese a sentarse otra vez a su mesa. Lo mismo decía el Santo Padre a los congresistas: «Dadnos otra vez una hora como esta, bella y consoladora; dad de nuevo a Roma el espectáculo de un Congreso como éste, tan altamente digno, en homenaje a la ciencia y a la fe». Tales Congresos, añadía el Papa, tan sabiamente organizados y dirigidos, son grandemente provechosos para la ciencia y para la fe; aunque no se llegue a conclusiones definitivas (a las veces podríamos preguntarnos si es posible llegar a ellas), es ya gran ventaja haber concentrado las fuerzas intelectuales de escogidas mentalidades en la observación de los problemas que suscita la ciencia moderna para ponerlos en contacto con nuestra antigua sabiduría, que bien podemos llamar eterna, sentada sobre bases graníticas, planta de raíces siempre vivaces, capaz de dar abundantes frutos de nuevo valor. Terminó S. S. dando la bendición apostólica que declaró extendía a todas nuestras intenciones, a los centros científicos y religiosos donde se ejerce nuestra actividad, a la multitud de nuestros jóvenes discípulos, inteligencias que llegarán a una conquista siempre más amplia, profunda y luminosa de la verdad.

Siempre tienen los Congresos científicos una utilidad no despre-

ciable en el comercio intelectual: la de establecer relaciones personales entre los cultivadores de la ciencia. Sin duda esta ventaja no fué el menor de los éxitos del Congreso tomístico de Roma. Muy cordiales e íntimas fueron las amistades religiosas y científicas que en Roma, centro de la unidad y de la caridad, se trabaron estos días agradable en extremo estrechar la mano a ilustres hombres de ciencia, apreciados y admirados por sus escritos, tan sencillos y cristianamente humildes en su trato y conversación. Y si la ciencia que se cultiva es la escolástica, de carácter y tradiciones esencialmente cosmopolitas (como que sus centros han tenido siempre una tendencia universal e internacional), nacida además y desarrollada en el ambiente de la *disputatio*, que precisa y profundiza las ideas, tamizadas y afinadas en mutuo contraste, será preciso reconocer la importancia que tendrán tales reuniones presididas por la caridad, amplitud de criterio y seguridad de dirección que al Congreso tomístico de Roma han acompañado en todo momento, hoy más que nunca, cuando la investigación científica se lleva a cabo, así lo exige su multiplicidad y vastísima extensión, más bien por el trabajo aislado y la publicación de estudios especiales y fragmentarios.

La invitación y las bendiciones del Vicario de Cristo son prenda de la protección divina para los futuros Congresos, protección que, invocada al principio de las sesiones, hemos experimentado bien visiblemente en el primer Congreso tomístico de Roma.

José M. Dalmau.

Barcelona-Sarriá.

Un fragmento de San Lucas (22, 44-63) en un papiro (07) recientemente descubierto

En el fascículo 3.° del tomo XVIII de la *Patrologia Orientalis*, de Graffin-Nau, últimamente publicado, se contienen varios fragmentos del Nuevo Testamento escritos en papiros o en hojas de pergamino, interesantísimos todos ellos para la crítica textual neotestamentaria. Uno de estos fragmentos, que contiene los versículos 44-63 del capítulo 22, quizá el más interesante de todos, es el que ahora vamos a estudiar (1). El Dr. Carlos Wessely, que acerca de otros fragmentos hace varias observaciones críticas, sobre éste apenas dice nada. Se contenta con una observación previa, que luego reproduciremos, en que describe su forma externa, y con una brevísima nota final.

A tres puntos reduciremos nuestro estudio. Primeramente, reproduciremos el texto del fragmento, con una versión sacada de varios códices de la *vetus latina*. En segundo lugar, catalogaremos sus variantes, comparándolas con los principales códices de los Evangelios. Por fin, determinaremos su carácter occidental y el valor crítico de sus variantes.

I. — El texto.

La descripción material del pergamino en que está escrito el fragmento la hace Wessely con estas palabras: «Hoja de pergamino arrancada a un libro (códice), escrita sobre dos columnas de 24 líneas, cada una de las cuales tiene 16-17 letras y a veces 14 y 19, 150 × 110 milímetros. Hallada en Uchmunên (Achmunên, Hermopolis Magna); publicada en los *Papiri greci e latini (Publicazioni della Società Italiana...)*, I, n. 2, y II, n. 124, p. 22. Siglo IV.» *(Patrologia Orientalis*, t. XVIII, fasc. 3, p. 452 [228]. París 1924.)

Sobre el texto hemos de hacer algunas observaciones. Reprodu-

(1) El fragmento 07 no está incluído en los catálogos de los papiros del Nuevo Testamento que traen Kenyon y Jacquier. Tampoco lo menciona Vogels en su reciente *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik.* (Münster 1923.)

cimos el de Wessely (l. c., pág. 453-454 [229-230]), prescindiendo de la notación de las páginas y columnas y de la numeración de las líneas. Hemos creído conveniente corregir las erratas. La única que hay en el original (v. 46) προσεύχεθε la hemos corregido intercalando entre paréntesis la σ que faltaba. Hemos corregido también las erratas tipográficas: λησταν por λῃστην (v. 52), τοῦ por του (v. 54), νήσῃ por νησῃ (final de ἀπαρνήσῃ, v. 61) y ἐνέπαιζον por ἐνέπαιξον (v. 63). Además en el v. 54 hemos invertido el segundo paréntesis cuadrado] en vez de [. La restitución hipotética de las palabras borradas la hemos conservado; aun cuando en algún caso no nos parezca cierta, como en el v. 55 περικαθισάντων, que muy bien podría ser también συνκαθισάντων. En semejantes casos, ordinariamente no hemos tomado en cuenta, para determinar el carácter y el valor del texto, estas variantes problemáticas. También nos ha parecido oportuno introducir los signos de puntuación.

En cuanto a la versión latina, la hemos formado combinando breves fragmentos de los siguientes códices de la *vetus latina:* el *Vercellensis* (*a*), el *Veronensis* (*b*), la versión latina del códice de Beza (*d*), el *Palatinus* (*e*), el *Brixianus* (*f*), el *Rehdigeranus* (*l*) y el *Monacensis* (*q*). Hemos preferido siempre la versión más literal, aun en la traducción de los participios de aoristo activo, a pesar de que resulta algo menos exacta (1).

44	αὐ]το[ῦ ὡς] θρό(μ)-	44	*(e)* eius sicut gut-
	[βοι αἵματο]ς καταβαί-		*(d)* tae sanguinis | descen-
	[νοντες ἐ]πὶ τὴν γῆν.		dentes super terram.
45	καὶ ἀναστὰς ἀπὸ [τῆς]	45	*(f)* Et surgens ab
	προσευχῆς καὶ ἐλ[θὼν]		oratione, et veniens
	πρὸς τοὺς μαθητά[ς εὗ-]		ad discipulos, in-
	ρεν κοιμωμένους α[ὐ-]		*(d)* venit dormientes e-
	τοὺς ἀπὸ τῆς λύπ[ης,]		os a tristitia.
46	καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τ[ί κα-]	46	*(a)* Et dixit eis: Quid dor-
	θεύδετε; ἀναστάν[τες]		*(d)* mitis? Surgentes
	προσεύχε(σ)θε; ἵν[α μὴ]		*(q)* orate, ut ne
	εἰσέλθητε εἰς πε[ιρασ-]		intretis in tentatio-

(1) Las siglas puestas al lado indican la fuente de la versión, que comprende todas las líneas siguientes hasta que aparece nueva sigla. En los casos en que la cita no comienza con la línea, hemos intercalado una raya vertical para indicar el punto preciso en que comienza la cita. En algunos casos, por no hallar en dichos códices traducción literal, hemos indicado con paréntesis cuadrado las adiciones o supresiones necesarias.

47 μόν. ἔτι δὲ αὐτοῦ [λα-]
λοῦντος ἰδοὺ ὄχ[λος,]
καὶ ὁ καλούμεν[ος Ἰ-]
[ο]ύδ[ας Ἰσκαριὼθ εἷς]
. . . . . .
48 [υἱ]ὸν τοῦ ἀν[θρώπου]
49 [πα]ραδίδως; [ἰδόντες]
δὲ οἱ περὶ αὐ[τὸν τὸ γε-]
νόμενο[ν εἶπαν αὐ-]
τῷ· εἰ π[αταξομεν ἐν]
50 μαχα[ίρῃ; καὶ ἐπάταξεν]
εἷς [τις ἐξ αὐτῶν τὸν]
[δοῦ]λον τοῦ ἀρχιερέ-
[ως] καὶ ἀφεῖλεν τὸ οὖς
[αὐ]τοῦ τὸ δεξιόν.
51 *om*
52 εἶπε(ν)
[δὲ] Ἰη(σοῦ)ς πρὸς τοὺς παρα-
[γε]νομένους ἐπ᾽ αὐτὸ(ν)
[ἀρ]χιερεῖς καὶ στρατη-
[γο]ὺς τοῦ ἱεροῦ· ὡς ἐπ[ὶ]
[λῃστ]ὴν ἐξήλθετε με-
53 [τὰ μ]αχαιρῶν; τὸ καθ᾽ ἡ-
[μέ]ραν ὄντος μου ἐν
[τῷ ἱ]ερῷ οὐκ ἐξετείνα-
[τε] χεῖρας ἐπ᾽ ἐμέ· ἀλλὰ
[αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ] ὥ[ρα]
. . . . . .
54 [τοῦ ἀρχιε]ρέως· ὁ δὲ [Πέ-]
[τρος ἠκο]λούθει ἀπ[ὸ]
55 [μακρόθεν.] ἁψάντων δὲ
[πῦρ ἐν μέσ]ῃ τῇ αὐλῇ
[καὶ περικαθι]σάντων
[ἐκάθητο ὁ Πέτρ]ος μέ-
56 [σος αὐτῶν. ἰδοῦσα] δὲ
. . . . . .
61 νήσ[ῃ]. . . . . .
62 *om*
63 καὶ ο[ἱ ἄνδ]ρε[ς οἱ συνέχον-]
τες [α]ὐτὸν [ἐνέπαιζον]
αὐτῷ καὶ π[εριεκάλυψαν] | [τες

47 *(e)* nem. Adhuc autem illo lo-
quente, ecce turba,
et qui vocabatur Iu-
(d) das Iscariot unus
. . . . . .
48 *(d)* filium hominis
49 tradis? Videntes
autem qui circa eum quod fac-
(a) tum est, | dixerunt il-
(d) li: | si percutiemus in
50 *(a)* gladio? Et percussit
unus quidam ex illis
servum pontifi-
cis, et abscidit aurem
illius dextram.
51 *om*
52 *(a)* Dixit
(d) autem Iesus ad eos qui | adve-
nerant ad eum,
(a) pontifices et antisti-
tes templi [ ]: tamquam ad
latronem existis cum
53 *(d)* gladiis [ ] ? cot-
tidie cum essem in
(b) templo, non extendis-
(a) tis manus super me: sed
haec est vestra hora
. . . . . .
54 *(a)* pontificis. Petrus autem
sequebatur a
55 *(d)* longe. Incendentibus autem
ignem in medio atrio
(b) et circumsedentibus,
(a) sedebat Petrus [me-
56 *(d)* dius] illorum. Videns autem
. . . . . .
61 *(a)* -gabis . . . . . .
62 *om*
63 *(a)* Et viri qui contine-
(l) bant illum, inludebant
(a) eum, et cooperientes . . . .

II.—Las variantes del texto.

La antigüedad del texto y su carácter occidental exigen un estudio detenido de sus variantes. Es, en efecto, el representante más antiguo entre los códices griegos de texto occidental y ofrece datos interesantes para conocer la historia del código de Beza.

Dividiremos estas variantes en dos series. En la primera incluiremos aquellas que por su misma singularidad o rareza sólo ofrecen interés histórico. En la segunda añadiremos aquellas otras que merecen tomarse en cuenta para la restitución crítica del texto.

Primera serie: Variantes singulares de valor histórico.

En esta primera serie compararemos casi exclusivamente el texto que estudiamos con los principales representantes de las familias alejandrina y occidental: ℵ B W, y D Θ fam. 1 (1).

De tres clases son las variantes de esta primera serie: dos adiciones de escasa importancia, ocho omisiones, algunas muy notables, entre ellas las de dos versos enteros, y un cambio gramatical.

Helas aquí por su orden:

Adiciones:

(1)	45 και ελθων 07 440	ελθων ℵBW...: DΘ fam 1...
(2)	53 το καθ' ημεραν 07 D	καθ' ημεραν ℵBW...: Θ fam 1...

Omisiones:

(3)	49 ει παταξομεν 07	κυριε, ει πατ. ℵBW...:Θ fam 1... Tα
(4)	51 om vers 07	add vers ℵBW...: DΘ fam 1...
(5)	52 ιερου· ως 07 D (λαου)	ιερου και πρεσβυτερους· ως ℵBW...: Θ fam 1...
(6)	52 μαχαιρων; 07	μαχαιρων και ξυλων ℵBW...: DΘ fam 1...
(7)	53 μου εν 07 579 I^{1385}	μου μεθ' υμων εν ℵBW...: D(~) Θ fam 1...
(8)	53 χειρας 07 L fam 1	τας χειρας ℵBW...: DΘ...

(1) Para la comparación con W nos hemos servido del aparato crítico de von Soden: los demás los hemos colacionado directamente.

(9) 62 om vers 07 a b e ff² i l add vers ℵBW...: DΘ fam 1...

(10) 63 αυτω και 07 D 69 vet lat syp αυτω δεροντες και ℵBW...: Θ fam 1...

Cambio:

(11) 55 εν μεσῃ τῃ αυλῃ 07 vet lat vg^{w} εν μεσω της αυλης ℵBW...: DΘ fam 1... vg·clem

Como se ve, predominan las omisiones. Este fenómeno se explica perfectamente por el origen egipcio del fragmento. Sabido es que en Egipto prevaleció una tendencia sistemática hacia la eliminación. Esta predilección por el texto más breve da mayor autoridad al nuevo fragmento, cuando, como veremos, admite el pasaje del sudor de sangre (v. 44).

Una simple ojeada descubre desde luego el escaso apoyo documental que tienen esas once lecciones singulares. Tres de estas variantes (3, 4, 6) no tienen en su favor ninguna otra autoridad; dos (2, 5) sólo se hallan además en D; una (1) sólo reaparece en un códice secundario; dos (9, 11) sólo van acompañadas de las versiones latinas; tres finalmente (7, 8, 10) tienen también muy escaso apoyo documental. Esto, naturalmente, resta bastante valor al nuevo fragmento. Notaremos aquí que von Soden sólo colaciona el nuevo fragmento (Iα07) en el apéndice 4 de la 2.ª parte, y esto incompletamente; pues no consigna las variantes 3 y 4 (enteramente nuevas) ni la 11.ª, sólo representada en las versiones latinas.

La omisión del verso 51 (4) acaso podría explicarse por la semejanza con el principio del verso 52, sobre todo si en el arquetipo se omitía la palabra ἀποκριθείς, como en *af it*. Además la primera parte del verso 51 falta en I$\omicron$551.

Sobre los versos 61-63 vamos a proponer una hipótesis. Del v. 61 sólo se lee al principio de la línea -νήσῃ (final de ἀπαρνήσῃ); y a continuación en la línea siguiente se lee ya el v. 63. No queda, pues, espacio para el v. 62. En cambio, en lo que queda de línea hay demasiado espacio para la variante ordinaria με τρίς: es, pues, de suponer que en 07 se leía, como en D, με μὴ εἰδέναι με, parecida a la que se lee en otros dos códices citados por von Soden y en algunos de la *vetus latina: a* (ter me negabis te scire), *b l* (ter me negabis hodie nosse), y *ff*² (ter me negabis hodie).

Serán útiles algunas observaciones sobre D. Al contrario de

ℵ B W Θ y también *fam* 1 (menos en un caso, 8), que no admiten ninguna de las variantes singulares, en cambio D anda como oscilando entre 07 y B. En tres casos (2, 5, 10) D anda con 07. En seis casos se aparta de 07 (1, 4, 6, 8, 9, 11: dos son omisiones). En dos casos (3, 7) la discrepancia es dudosa. Estos dos casos (3, 7) y otro intermedio (5) merecen estudiarse más detenidamente.

En el v. 49 (3) D omite αὐτῷ, pero en cambio tiene τῷ κυρίῳ en vez de αὐτῷ. D, pues, fundió αὐτῷ κύριε en τῷ κυρίῳ. Esta fusión acaso no sea obra del copista de D, sino que se hallaba en su arquetipo. Este mismo arquetipo sirvió para el copista de 07; pero como vió que otros códices, en vez de τῷ κυρίῳ tenían αὐτῷ, escribió simplemente αὐτῷ suprimiendo κύριε, con lo cual se explicaría esta omisión singularísima. En cuanto a la lección originalísima de D: στρατηγοὺς τοῦ λαοῦ (5) puede muy bien explicarse por la adición harmonística de τοῦ λαοῦ a πρεσβυτέρους verificada en el arquetipo común de D y 07: de la cual procedió en D la lección στρατηγοὺς τοῦ λαοῦ por la supresión de las palabras intermedias τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέρους. La omisión de 07 se explicaría por la supresión de πρεσβυτέρους junto con la de la interpolación τοῦ λαοῦ. Por fin, la omisión de μεθ' ὑμῶν en 07 y su inversión en D puede también explicarse por faltar esta frase en el arquetipo común: falta, que 07 conservó simplemente, y que D subsanó con la adición de la frase en otro lugar. De todos modos, y esta observación es muy importante, de la coincidencia de D con 07 se sigue claramente que muchas de las lecciones singulares de D no son obra de su copista del siglo VI, sino que se hallaban ya en su arquetipo, anterior por lo menos de dos siglos.

Otra observación. Hemos notado la uniformidad constante de W y Θ en seguir a B contra 07. Notemos, con todo, que en el v. 53 en vez de αὐτή ambos leen (solos) ἡ αὕτη: lección singularísima. Esta singularidad, empero, no quita su valor a estos dos códices: como tampoco a la *fam* 1 el que una vez (8) sigan a 07 juntamente con L.

Notaremos, por fin, que en la variante 10 Vogels menciona el códice 844 en vez de 69. Parece una errata, proveniente de que Vogels confundió δ 505 (= 69) con ε505 (= 844).

Del carácter francamente occidental de 07 diremos luego. Ahora sólo notaremos que en contra de 07 están siempre ℵ B W; y en su favor sólo aparecen dos veces códices no occidentales: 579 (7) y L (8).

Segunda serie: Variantes del valor crítico.

Dividiremos esta serie en tres grupos: en el 1.°, el más numeroso, señalaremos los 9 casos en que 07 coincide con D contra B; en el 2.°, los tres casos en que 07 coincide con B contra D; por fin en el 3.°, los dos casos en que 07 coincide con B D: que indicamos respectivamente con las siglas 07 = D × B; 07 = B × D; 07 = BD.

Aquí la enumeración de los códices habrá de ser más completa que en la serie 1.ª. Pero, como para apreciar el valor de una variante hay que tener en cuenta las diferentes familias a que pertenecen los códices que la llevan (además del número de los códices, que nunca hay que despreciar), presentamos en primer lugar los códices alejandrinos; luego (precedidos de :) los occidentales; y por fin algunos bizantinos (precedidos de : :). Mencionamos siempre explícitamente los códices ℵ B D *fam* 1 y también (por su importancia y su novedad) W Θ (1).

07 = D × B

44 (1) add vers ℵ *c LΔΨ: DKMQUΘΛ fam 1 : : FGHX. al pler Tα Iust Ir Hippol .. a b q vg.
om vers ℵ*BTW 892 579: ANR 13* 69 124 f

47 (2) ετι + δε Δ 892: DΓΘΛ 131 : : EHSV. al plur b (a f) vg
om δε ℵBLTWΨ : AMNRUΛΠ 1 118 209 : : GX. al plus 15 q

47 (3) καλουμενος : D fam 1 : : 249 a b f q
λεγομενος ℵBW...: AΘN... al omn

49 (4) γενομενον : D 106 Tα (b q)
εσομενον ℵBW...: A Θ fam 1... al omn a f vg

49 (5) ειπαν + αυτω WΔΨ: AD (?) RΓΘΛΠ fam 1. unc[8] al pler a b f q vg
om αυτω ℵBLT: 71 213 1346* : : X. al pauc Tα q

50 (6) τον δουλον του αρχ. WΔΨ 579: ADRΓΘΛΠ fam 1 : : X. unc[8] al pler a b f q vg
του αρχ. τον δουλον ℵBLT: 69 346

54 (7) απο μακροθεν 579: DΛ fam 13 27 71 174 472 554 660 692 1194 1354*
om απο ℵBW...: AΘ fam 1... al omn

(1) Recordamos que la notación de W la tomamos de von Soden: los demás códices que acabamos de nombrar los hemos colacionado directamente. La colación con los demás códices la hemos tomado de los aparatos críticos de Tischendorf y von Soden. Notaremos aquí, para dar a cada uno lo que es suyo, que la colación que hace Gregory del códice Θ con otros códices (*Die Koridethi Evangelien Θ 038*. Leipzig, 1913, pags. 628-772) no es, en los casos que hemos examinado, sino un breve resumen de Tischendorf.

55 (8) αφαντων WΔΨ 892: AD RΓΘΛΠ fam 1 : : X. unc[8] al omn Tα Eus a b f q vg
περιαφαντων ℵBTL

55 (9) περιχαθισαντων : D fam 1 : : G. al pauc Tα b f q vg
συνχαθισαντων ℵBLTWΔΨ: ARΓΘΛΠ : : X unc[7] al pler a

07 = B × D

50 (10) το ους αυτου ℵBLT: 69 346 a (b f q vg)
αυτου το ους WΔΨ 1241 : AD (ωτιον)RΓΘΛΠ fam 1 : : X. unc[8] al pler

52 (11) Ιησους ℵBT : AΘ
ο Ιησους LWΔΨ : RΓΛΠ : : X. unc[8] al pler Orig } a b f q vg
om ο Ιησους : D fam 1

55 (12) μεσος BLTW: 1 118 209
εν μεσῳ ℵΔΨ 892 : ARΓΘΛΠ 131 : : X. unc[8] al pler a b f q vg
μετ᾽ : D

07 = BD

45 (13) χοιμωμενους αυτους ℵBLTΨ: D 69 346. al pauc
αυτους χοιμωμενους WΔ 892 579 1241 : ANQRΓΘΛΠ fam 1 : : X. unc[8] al pler a b f q vg

52 (14) επ᾽ αυτον BLTWΨ : ADΓΘΛΠ fam 1 : : X. unc[6] al pler
προς αυτον ℵΔ 892 : R : . GH. al 50 fere (a b f q vg?)

III.—Carácter occidental y valor crítico de 07.

1.—*Carácter occidental.*

El carácter occidental de 07 es cosa indiscutible. Basta dar una rápida ojeada a sus variantes.

Las 11 de la 1.ª serie tienen siempre contra sí a ℵ B W; y en su favor no tienen sino códices occidentales, fuera de dos casos en que tienen en su favor dos códices alejandrinos, uno de ellos muy secundario.

De las 14 que forman la segunda serie, las 9 primeras son también occidentales; pues tienen siempre contra sí a B, y 8 veces (por lo menos) a ℵ y a 6 veces a W; en cambio en su favor tienen preferentemente a códices occidentales, a veces exclusivamente o poco menos.—En las 3 variantes del 2.º grupo, 07 es más bien alejandrino;

pero aun entonces están siempre de su lado algunos códices occidentales, y en contra bastantes alejandrinos.—Por fin, en las 2 variantes del 3.er grupo, 07 no es propiamente ni occidental ni alejandrino; pues tiene igualmente en su favor a B y a D; y los códices de ambas familias andan bastante acordes, en el primer caso en contra de 07, en el segundo caso en su favor.

2.—*Valor crítico de 07.*

Si hubiéramos de juzgar por el veredicto de las ediciones críticas, habría que reconocer que el valor crítico de 07 era bastante escaso. Sólo en las 5 últimas variantes (grupos 2.° y 3.°) en que 07 coincide con B, es seguido (y aun no con entera unanimidad) por los críticos; en las 9 primeras (1.ª serie), a excepción de la 1.ª, en que hay alguna divergencia, es abandonado por Tischendorf, Westcott-Hort, Nestle, von Soden, Vogels y Lagrange. Pero hemos de confesar que no admitimos en bloque este veredicto de la crítica moderna. Razonaremos nuestra humilde opinión.

Creemos que el valor del llamado texto occidental no se ha determinado con bastante exactitud y equidad. Confesamos que, si por texto occidental se entiende el grupo de D Θ *fam* 1 y *fam* 13, aunque esté apoyado por las versiones antiguas siras y latinas, no basta para contrapesar (ordinariamente a lo menos) la autoridad de las familias bizantina y alejandrina y de los otros grupos de la familia I de von Soden. Mas si por texto occidental se entiende toda la familia I de von Soden, y anda además acompañada de un buen número de códices alejandrinos, aun cuando tenga contra sí el grupito alejandrino principal, presidido por B, entonces no dudamos en dar la preferencia al texto occidental. Mirando las cosas con imparcialidad, tenemos por un lado la mayoría de los códices y versiones, con nutrida representación de todas las familias: y por otro lado sólo un grupito homogéneo y poco numeroso. Para contrarrestar la autoridad de la mayoría en número y en familias con el testimonio de unos pocos códices (aunque excelentes), era menester suponer una de dos cosas: o que el texto de B es verdaderamente *neutro*, exento de toda recensión sistemática, o que el texto occidental (y aun todos los textos) están contaminados por el influjo de Taciano. Ahora bien, la hipótesis del texto *neutro* hoy día creemos que no puede sostenerse, por

muchas razones que hemos expuesto en otro lugar; y la hipótesis del influjo absorbente de Taciano no pasa de ser una fantasía. Añádase a esto una razón que consideramos decisiva. El texto occidental es extremadamente heterogéneo (aun en su sentido más estricto). Por esto, en los casos frecuentes de divergencia, cada una de las lecciones del texto occidental tienen poco valor; mas, cuando la divergencia se convierte en concordia o unanimidad, entonces este acuerdo, acreditado por la independencia que muestra la divergencia en los otros casos, tiene todos los caracteres de veracidad: sobre todo, si la concordia del texto occidental está corroborada por el texto bizantino (que en estos casos no se rige por su tendencia particular y sistemática) y por numerosos representantes del texto alejandrino. En suma: en el grupo heterogéneo de los códices occidentales existen dos incoherencias: una interna dentro del mismo grupo, otra externa o relativa, respecto de los textos bizantino y alejandrino. Esta doble incoherencia es garantía segura de independencia. Pues bien, en los casos en que esta múltiple incoherencia se resuelve en acuerdo universal de tantos testigos independientes, y sólo tiene contra sí el grupito aristocrático de B, entonces el acuerdo de la inmensa mayoría independiente no se explica sino por una causa común, independiente de todo sistema tendencioso, esto es, por su conformidad con el texto original. Y ante el texto original debe ceder el texto del grupito alejandrino, que es fruto de una recensión sistemática.

Presupuesto este principio, vamos a examinar cada una de las lecciones (de la 2.ª serie) de 07, comparadas con los demás códices.

1. La inmensa mayoría de los códices de todas las familias, puestos de acuerdo, prueba la autenticidad del versículo. Y esta autenticidad está firmemente corroborada por el testimonio de 07, por la razón especial de su marcada tendencia a suprimir y su origen egipcio. En efecto, 07 no tiene una sola adición importante: en cambio tiene algunas omisiones muy notables. Y su origen egipcio muestra que si el copista de B suprimió el pasaje, no fue porque no se hallase en su arquetipo, sino porque sistemáticamente lo omitió. La adición de la Vulgata tiene más valor, en cuanto el pasaje falta en *f*.

2. La adición de δέ, aunque no destituída de apoyo, parece interpolación. La Vulgata decide la cuestión, en cuanto *b* (base probable del trabajo de San Jerónimo) lee *autem*, que suprimió el gran Doctor.

3 y 4. Las variantes καλούμενος y γενόμενον, casi destituídas de apoyo

documental deben ceder ante la casi unanimidad de los códices de todas las familias. La Vulgata lee *vocabatur;* mas en este caso San Jerónimo se limitó a conservar la variante que se halla en *a b f q*.

5. La adición αὐτῷ está más ampliamente representada que su omisión, pero no tanto que prevalezca en absoluto. A nuestro juicio, es éste uno de los casos en que tenemos dos lecciones probables o alternantes. Mas, siendo algo más probable la adición que la omisión, creemos que la adición debería figurar en el texto, pero encerrada entre paréntesis. La Vulgata no decide la cuestión, pues si tiene *ei*, bien pudo ser que San Jerónimo conservase simplemente la lección de *b* y *f*.

6. La colocación recta de 07 está incomparablemente más documentada que la invertida de B. Preferimos, pues, la primera, a pesar del juicio unánime de los críticos modernos en contra. La *vetus latina* y la Vulgata coinciden con 07.

7. En cambio la adición de ἀπό, como menos documentada, debe ceder a la omisión. La lección de todas las versiones latinas *a longe* nada prueba en favor de ἀπό; pues la frase latina entera es una traducción de μακρόθεν. Más bien sospechamos que la adición de ἀπό es una latinización. Y si así fuese, tendríamos que no todas las latinizaciones del Códice de Beza deben achacarse a su copista o al influjo de los códices bilingües.

8. El verbo simple ἁψάντων prevalece indudablemente sobre el compuesto περιαψάντων. Las versiones latinas están de parte de 07. Otro caso en que juzgamos no han acertado los críticos en seguir unánimemente a B.

9. La lección de 07, como hemos indicado, no es aquí cierta. De todos modos la documentación de συνκαθισάντων es aplastante. Nótese que *a* (contra *b f q vg)* lee *consedentibus*.

10. La colocación recta de 07, aunque apoyada por B, es menos probable que la inversa, mucho más documentada.

11. De las tres variantes, la tercera, puramente occidental, debe descartarse. Entre las dos primeras, la segunda ofrece mayores garantías de autenticidad. De hecho, Vogels, apartándose de los demás críticos modernos, la ha preferido. También nosotros la creemos preferible. Pero séanos lícito hacer una observación. La variante aquí preferida por Vogels tiene en su favor menos autoridades que las rechazadas en los nn. 5 y 10, y muchas menos aún que la variante

ἀφάντων (8), igualmente desechada. ¿Por qué? Francamente, no vemos la razón: parece que falta criterio fijo y uniforme. Desde el momento en que Vogels se resuelve a abandonar a B, con suficiente motivo, parecía lógico que le abandonase igualmente, siempre que mediase igual o mayor razón.

12. La lección singular de D no merece tomarse en cuenta. De las otras dos la de 07 no ofrece tantas garantías de autenticidad como la segunda.

13. Aquí la variante de 07 tiene en su favor más autoridades que en los tres casos precedentes; pero no tantas como la contraria, que, en definitiva parece preferible.

14. En este último caso vence indudablemente la variante de 07. Sin embargo Tischendorf prefiere la segunda por ser la de ℵ. La parcialidad de Tischendorf hacia ℵ es muy poco objetiva. Y, añadimos, poco lógica. Compárese este n. 14 con el 12. La variante ἐν μέσῳ tiene en su favor exactamente todas las autoridades de πρός más otras muchas distribuídas en los tres grupos de textos. ¿Por qué secreta razón desecha allí Tischendorf el testimonio de las autoridades que aquí admite, con la circunstancia agravante que allí estas mismas autoridades están corroboradas con otras muchísimas? *Pondus et pondus, mensura et mensura...*

Vamos a resumir lo dicho sobre el valor crítico de 07 en el siguiente cuadro sinóptico. Para apreciar con exactitud el valor que damos a cada variante, nótese que siempre la adoptada en el texto, aun cuando esté incluída entre paréntesis, se considera más probable que la que se remita al margen. Sólo que, cuando la variante del texto está incluída en paréntesis, o la del margen no lo está, entonces la mayor probabilidad de la del texto no es muy cierta o notable. En cambio, cuando la variante del margen se incluye entre paréntesis, su probabilidad la consideramos ya muy escasa. De esta observación se deducirá fácilmente que sólo en un caso (8) nos apartamos resueltamente del parecer unánime de los críticos. En los demás casos la divergencia es sólo de más o menos.—Notamos siempre en el cuadro las lecciones de 07 W y Θ por creerlo interesante. Entre los críticos modernos citamos a los principales: T(ischendorf), (Westcott-)H(ort), N(estle), (von) S(oden), V(ogels), L(agrange).

TEXTO Variantes preferidas.	MARGEN I Lecciones alternantes menos probables.	MARGEN II Variantes de valor histórico
1. + vers 07 Θ, T[[H]]N[S]VL		—vers W
2. — δε W, THNSVL	[δε] 07 Θ	
3. λεγόμενος WΘ, THNSVL		καλουμενος 07
4. εσομενον WΘ, THNSVL		γενομενον 07
5. [αυτῳ] 07 WΘ	— αυτῳ THNSVL	
6. τον δουλον του αρχιερεως 07 WΘ	~ του αρχ. τον δ. THNSVL	
7. — απο WΘ, THNSVL		απο 07
8. αψαντων 07 WΘ	[περιαψαντων] THNSVL	
9. συνκαθισαντων 07? WΘ, THNSVL		περικαθισαντων 07?
10. αυτου το ους WΘ	~ το ους αυτ. 07, THNSVL	
11. ο Ιησους W, V	Ιησους 07 Θ, THNSL	—ο Ιησους D fam 1
12. εν μεσῳ Θ	μεσος 07 W, THNSVL	
13. αυτους κοιμωμενους WΘ	~ κοιμ. αυτ. 07, THNSVL	μετ' D
14. επ' αυτον 07 WΘ, HNSVL	[προς] αυτον T	

Para concluír, advertiremos que 07 W y Θ están más generalmente en favor de la variante que preferimos. En particular, 07 contribuye muy eficazmente a corroborar la autenticidad del v. 44, y también a dar mayor valor a las variantes que adoptamos en los nn. 8, 14, 6 y 5.

Por fin, la inspección del cuadro y su comparación con el aparato crítico de las variantes, que hemos puesto anteriormente, pone de relieve el principio antes establecido sobre el valor del texto occidental. Las variantes relegadas al 2.° margen (3, 4, 7, 9, 11, 12) son lecciones de D, apoyadas por otros muy pocos códices occidentales. Por el contrario, ocho de las variantes admitidas en el texto tienen en su favor la gran mayoría de los códices occidentales (en el sentido amplio de la palabra), y buena representación de las familias alejandrina y bizantina. Pero aun en éstas hay su variedad o gradación. Tres de ellas las damos por enteramente seguras, por este orden: 1, 14, 8. Las otras cinco ya no son tan seguras, por este orden decreciente: 6, 10, 12, 13, 5. Muy cerca de estas cinco está la variante 11 ὁ Ἰησοῦς. Dista, en cambio, bastante la variante [δέ] (2), relegada por esto al margen 1.°. Creemos firmemente que sola esta distinción o diferente apreciación del texto occidental es la que puede resolver satisfactoriamente el delicado problema de la crítica textual del N. T.

José M. Bover.

BOLETÍN BÍBLICO DEL NUEVO TESTAMENTO

LA CRÍTICA TEXTUAL

Actualmente la crítica textual es el objeto preferente de los estudios neotestamentarios. Con laudable empeño, casi diría con verdadera obstinación, se buscan, editan y estudian nuevos códices del texto griego y de las versiones más antiguas; se reúnen, críticamente depurados, los textos bíblicos citados por los Padres y escritores eclesiásticos de los tres primeros siglos; se formulan y discuten las más variadas hipótesis en libros y en innumerables monografías; se hacen estudios minuciosísimos y pacientísimos sobre puntos particulares, y conforme a estos nuevos códices y a la luz de las teorías, se publican nuevas ediciones críticas del Nuevo Testamento. Dar alguna idea de este movimiento científico actual es el objeto de este Boletín. Alguna idea, decimos, porque dar idea completa no cabe en tan breve espacio. Procuraremos, con todo, en cuanto alcancemos, no omitir lo más principal.

Para mayor claridad, dividiremos este estudio en dos partes. En la primera daremos cuenta de los progresos, por así decir, materiales o documentales de la crítica textual. En la segunda estudiaremos los problemas que actualmente se discuten, o, mejor dicho, el gran problema del llamado texto occidental, de cuya solución depende toda la crítica textual del Nuevo Testamento y en particular el valor crítico de la Vulgata latina, y el juicio definitivo que hay que hacer sobre las ediciones críticas.

I. PROGRESOS MATERIALES DE LA CRÍTICA TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

1.—NUEVOS CÓDICES PUBLICADOS

Entre los códices griegos publicados merecen el primer lugar el códice Freer (W, ε 014, 032) y el códice Koridethi (θ, ε 050, 038). El

primero, adquirido en 1906 por Ch. L. Freer, ha sido publicado por H. A. Sanders (p. I, 1912; p. II, 1918). Copiado, a lo que parece, hacia fines del siglo IV o principios del V, de fragmentos diferentes, y corregido luego por cuatro grupos de correctores, ofrece un texto bastante desigual. Von Soden se limita a colocarlo, parte en el grupo *H* (Lc. y Io.) y parte en el grupo *I* (Mc.). Sanders precisa mucho más. Divide el manuscrito en seis partes (sin contar la adición posterior de Io. 1. 1-5, 11), cada una de las cuales se compone de diferentes elementos diversamente combinados. Lo más importante de este manuscrito son los elementos occidentales, que forman como su base.

Más francamente occidental es todavía el códice Koridethi, hallado en la población del mismo nombre cerca de Tiflis y publicado en 1913 por G. Beermann y C. R. Gregory. Parece se escribió entre los siglos VII y IX.

Al lado de estos dos unciales merece mencionarse el minúsculo 1 (δ254), escrito hacia el siglo XII, publicado y estudiado por Kirsopp Lake en *Texte and Studies* (vol. VII, n. 3). Lo importante de este manucristo, también de carácter occidental, es su afinidad con los minúsculos 118 (ε346), 131 (δ467) y 209 (δ457), con los cuales forma la llamada familia 1, que depende de un solo arquetipo. Con la familia 1 tienen también parentesco los minúsculos 22 (ε288), 28 (ε168), 565 (ε93) y 700 (ε133), y la numerosa familia de minúsculos llamada Ferrar, presidida por el códice 13 (ε368), llamada también por esto familia 13.

Todos estos códices, que, como dice galanamente el P. Lagrange, forman como el estado mayor de la recensión *I* de von Soden, han sacado al famoso *Codex Bezae* (D) del aislamiento en que hasta ahora estaba, y constituyen un firme apoyo para el llamado texto occidental.

A los códices nuevos hay que agregar los fragmentos escritos en papiro (o también en pergamino), descubiertos recientemente en Egipto. Kenyon y Jacquier enumeran 19 de estos papiros. Pero en la *Patrologia Orientalis*, de Graffin-Nau, acaban de publicarse (Tom. XVIII, fasc. 3) 13 fragmentos, nueve de los cuales son nuevos. De éstos hemos estudiado detenidamente el 2.° (Luc. 22, 44-63), y hemos hallado que es enteramente occidental y casi idéntico al *Codex Bezae:* otro testimonio, del siglo IV, que confirma la antigüedad y extensión del texto occidental.

Con igual actividad se van publicando o reeditando los códices más importantes de las versiones más antiguas: latinas, siríacas y coptas.

Paralelamente se editan los códices de la *Vetus latina* en las dos colecciones: *Old-Latin Biblical Texts*, de Oxford, y la *Collectanea biblica*, de los Padres Benedictinos. No es de menor interés la reconstitución de la versión africana del Nuevo Testamento en tiempo de San Cipriano *(Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians nach Bibelhandschriften und Väterzeugnissen)*, entresacada de los códices *k* (Bobiensis), *e* (Palatinus Vindobon.) y *h* (Claromontanus), y de las citas bíblicas de San Cipriano y de la literatura contemporánea, por Hans Freiherr von Soden *(Texte und Untersuchungen*, Band 33. Leipzig, 1909). Es también importantísima la edición mayor de la Vulgata latina que comenzaron ya en 1889 Wordsworth y White, y no está todavía terminada. Esperamos que será superada por la que están preparando los Padres Benedictinos, como ella ha superado las de Lachmann y Tischendorf.

De las dos versiones siríacas anteriores a la Peshitto, la *Curetoniana*, que había sido publicada en 1858 por el mismo Cureton, ha sido espléndidamente reeditada en 1904 por F. Crawford Burkitt; y la *Sinaítica*, hallada por Mrs. Agnes Smith Lewis en 1892 y publicada por primera vez incompletamente en 1894, ha sido reeditada definitivamente por la misma Smith Lewis en 1910.

Horner ha publicado las dos principales versiones coptas: la *Bohaírica* desde 1898 a 1905, y la *Sahídica* en 1911, 1920 y 1922. A estas dos hay que añadir otras tres fragmentarias: la *Achmímica*, de la cual hace unos dos años se ha hallado un códice que contiene el Evangelio de San Juan; la *Fayúmica* y la *Memfítica*. A. Vaschalde ha catalogado en *Revue Biblique* (1920-1922) todo lo que hasta ahora se ha publicado de las versiones coptas.

2.—CITAS BÍBLICAS DE LOS PADRES

Son de capital interés para la crítica textual las citas bíblicas de los Santos Padres y escritores eclesiásticos de los primeros siglos. Pero hasta ahora era dificilísimo utilizar estas citas, por dos razones. Primeramente estas citas se hallan esparcidas acá y allá, y era menester recogerlas. En segundo lugar, en las ediciones que corrían,

con mucha frecuencia, en vez del texto genuino usado por el Santo Padre, se había introducido otro, por ejemplo, el de la Vulgata en los Padres latinos; urgía, pues, hacer ediciones críticas de sus obras. En este sentido, las dos ediciones críticas, la de Berlín para los Padres griegos, y la de Viena para los Padres latinos, han allanado en gran parte esta segunda dificultad. Para vencer la primera se han publicado varias monografías interesantísimas en que se hallan recogidas las citas bíblicas de varios Padres antiguos. Las más importantes, de que tenemos noticia, son: *Clement of Alexandria's Biblical Text collected and edited by P. M. Barnard (Texte and Studies*, vol. V, n. 5. Cambridge, 1899); *Die Evangelienzitate des Origenes, von Ernst Hautsch (Texte und Untersuchungen*, Band 34, Heft 2a. Leipzig, 1909); *S. Ephraim's Quotations from the Gospels... by F. Crawford Burkitt (Texte and Studies*, vol. VII, 3. Cambridge, 1905). A todas estas colecciones excede en importancia, por muchos conceptos, la de los textos del N. T. citados por San Ireneo, que se ha publicado últimamente: *Novum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis... by the late William Sanday and Cuthbert Hamilton Turner...* (Oxford, 1923. *Old-Latin Biblical Texts:* No. VII.) La importancia excepcional de esta publicación exige que demos de ella cuenta más particular. Dejando otras cosas secundarias, consta la obra de tres partes: cinco capítulos introductorios, la colección ordenada de los textos del N. T. citados por San Ireneo, y seis apéndices. He aquí los títulos de los cinco capítulos introductorios: I. *Los Mss. de San Ireneo*, por W. Sanday; II. *¿Usó Tertuliano la versión latina de San Ireneo?*, por F. J. A. Hort; III. *Fecha del Ireneo latino*, por W. Sanday; IV. *Fecha y país del traductor latino de San Ireneo*, por A. Souter; V. *El texto del N. T. de San Ireneo*, por A. Souter. Sigue el cuerpo de la obra, en que Sanday ha utilizado las seis ediciones que existen del libro *Adversus haereses*, de San Ireneo, sin atenerse a ninguna de ellas, y además los manuscritos que se conservan. Avalora la obra la colación esmeradísima con los principales códices de la *Vetus latina* y con San Cipriano, Tertuliano y otros escritores antiquísimos. Siguen los seis Apéndices. He aquí los títulos: I. *Additamenta ad Evangelia et Acta Apostolorum*, de C. H. Turner; II. *De Epistula ad Hebraeos*, de C. H. Turner; III. *Excerpta ex Origenis in Apocalypsim scholiis*, del mismo Turner; IV. *Notes, Additions and Corrections to the Text of the Gospels and Acts*,

también de Turner; V. *Citations of the New Testament in the old Armenian Version of Irenaeus Adversus haereses IV, V*, de F. C. Conybeare; VI. *Schedule of variants in the Armenian Version of Books IV and V*, por J. Armitage Robinson. Sobre el valor y el carácter de las citas neotestamentarias de San Ireneo, dos cosas solamente, entre las muchas que pudieran decirse, indicaremos. Primera: aunque la mayoría de los textos bíblicos del santo Obispo de Lyon sólo se conservan en la versión latina, con todo la comparación con los pocos textos griegos que han podido reunirse y con la versión armenia recientemente descubierta, manifiesta que la fidelidad del traductor fué suficiente para poder colegir de ella cuál fué el texto de San Ireneo. Segunda: gracias a este texto es ya posible, como advierte el P. Lagrange *(Revue Biblique*, 1924, 263), obtener «una forma antigua y más pura del texto que el *Codex Bezae* representa todavía, a pesar de sus múltiples contaminaciones», esto es, del texto llamado *Occidental*. Conocer mejor el texto occidental y saber que es el texto de San Ireneo en el siglo II, es un dato de capital importancia para la crítica textual del N. T. Y también lo es para apreciar la hipótesis de von Soden y Vogels sobre el influjo de Taciano en el texto, principalmente occidental, del N. T. Atinadamente observa el mismo P. Lagrange: «Y pues se nos remite a la historia, bastará recordar que el *Diatessaron* no pudo ser muy anterior al año 172, ni el *contra Haereses*, de San Ireneo, posterior a 180. *Sapienti sat est.*» (Ib., 265.)

Marción no es ningún Santo Padre. Pero, aun así, su texto del N. T., si bien mutilado, puede ser utilísimo a la crítica textual. Y lo es, bajo muchos conceptos. En este sentido, será en adelante un instrumento indispensable para la crítica del texto neotestamentario el libro que hace cuatro años publicó A. Harnack con el título de *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (El Evangelio del Dios extranjero). (Leipzig, 1921. *Texte und Untersuchungen*, Band 45.) En él ha recogido Harnack todos los fragmentos dispersos del *Apostolicon* (Epístolas de San Pablo) y del *Evangelium* (de San Lucas), de que se servía el heresiarca. Reconstituído así en gran parte el texto de San Lucas y de San Pablo, y depurado de las correcciones tendenciosas del hereje, tenemos otro punto de apoyo para la crítica textual. Dos cosas conviene advertir sobre el texto de Marción. Primeramente, es occidental. En segundo lugar, ofrece muchas

harmonizaciones con los otros Evangelios, que él, sin embargo, rechazaba. Harnack estudia estas harmonizaciones, como ya lo había hecho dom Chapman (*Revue Benedictine*, 1912, 233-252), que enumera casi un centenar. Se pregunta, pues: ¿estas harmonizaciones, las encontró ya Marción hechas, o bien las hizo él, y luego de él pasaron al texto occidental? De la solución de este problema depende, en gran parte, el valor de este texto, que es hoy día el gran enigma de la crítica textual del N. T. Algo habremos de decir después sobre este punto; pero entre tanto, advertiremos que, a nuestro juicio, la existencia de tantas harmonizaciones en Marción, bastante anterior a Taciano, desvirtúa notablemente la hipótesis de von Soden sobre la influencia de Taciano en el texto del N. T.

Y ya que de Taciano hablamos, convendrá reseñar aquí los elementos hasta ahora descubiertos para reconstituir con la mayor exactitud el enigmático *Diatessaron*, de cuyo conocimiento depende, en gran parte, la solución del problema que presenta el texto occidental, y, consiguientemente, toda la crítica textual del N. T.

En 1876, G. Moesinger publicó la *Evangelii Concordantis expositio facta a Sancto Ephraemo Doctore Syro, in latinum translata a R. P. I. B. Aucher Mechitarista*. Esta traducción tiene el doble inconveniente de ser traducción mediata, pues entre ella y el original siríaco está la versión armenia, de la cual procede la latina; y además, de no contener completo el *Diatessaron*, pues sólo fragmentos sueltos comentó San Efrén. Aun así, esta versión latina es hasta ahora el principal representante del *Diatessaron*. H. Hill y Armitage Robinson recogieron y tradujeron al inglés los fragmentos del *Diatessaron* esparcidos en los comentarios de San Efrén (Edinburgh, 1895).

En las Homilías o Demostraciones de Afraates (edición de Parisot, en la *Patrologia syriaca* de Graffin, tom. I-II. París, 1984 y 1907) se hallan también numerosos fragmentos del *Diatessaron*.

Valiéndose de las citas de Afraates y de San Efrén, Zahn intentó prematuramente reconstruír la obra de Taciano (Erlangen, 1881).

El *Diatessaron* completo, aunque de una manera muy imperfecta, por lo que toca a la crítica textual, era ya conocido en su versión, o, mejor dicho, refundición latina, contenida en el *Codex Fuldensis;* en el cual, además de los cambios introducidos en la combinación de los pasajes evangélicos, se sustituyó el texto de Taciano por la traducción de San Jerónimo. Se publicó en 1866 en la *Patrologia latina* de

Migne (68, 251-358). Dos años más tarde lo publicó E. Ranke (Marburg, 1868). Se acerca mucho más al original la edición del Cardenal Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmoniae arabice*, publicada en árabe y latín (Roma, 1888). Los dos manuscritos árabes, el Vaticano (A) del siglo XII y el Borgiano (B) del XIV, utilizados por Ciasca, representan la versión hecha por un nestoriano del siglo XI del original siríaco. Por esto, aun dejando aparte las infidelidades de la traducción, es muy dudoso que el original siríaco en los nueve siglos que llevaba de existencia, se hubiera conservado sin alteraciones. ¿Quién nos asegura que no se sustituyó o no se contaminó el texto original con las versiones siríacas entonces dominantes, principalmente con la Peshitto, como hizo Víctor de Capua al traducirlo al latín? Por lo demás, notan los peritos que la traducción latina de Ciasca no siempre representa exactamente la version arábiga. Parecen mejores las traducciones inglesas hechas por Hope W. Hogg (Edinburgh, 1896) y por Hamlyn Hill (Edinburgh, 2.ª ed. 1911).

Posteriormente, los PP. Jesuítas de Beyruth descubrieron algunas hojas sueltas de la versión arábiga de Taciano *(Die Beiruter Fragmente*, herausgegeben und übersetzt von Dr. Georg Graf, en *Biblische Studien*, XVII, 2, 1912).

Creen algunos haberse hallado cinco fragmentos siríacos del *Diatessaron* en un leccionario del convento siro de Jerusalén *(Traces of the Diatessaron of Tatian in Harklean Syriac Lectionary*, en el *Journal of biblical Literature*, t. 24, pag. 179. New York). Por lo menos, estos fragmentos ofrecen sorprendente semejanza con el *Diatessaron* árabe.

Más numerosos y seguros son los pasajes del *Diatessaron* conservados en los Comentarios de Isho'dad de Merv, publicados y traducidos por Mrs. Dunlop Gibson: *The Commentaries of Isho'dad of Merv, bishop of Hadatha* (c. 850), in syriac and english, 3 vol. (Cambridge, 1011).

En 1919, Vogels daba noticia de dos manuscritos latinos de Munich (probablemente del siglo XIV), que contienen una harmonía evangélica análoga a la del *Codex Fuldensis*. El texto de los dos nuevos manuscritos (A, D), aunque sustancialmente es el de San Jerónimo, ofrece, no obstante, un buen número de lecciones de la *Vetus latina*.

Por fin, en 1923, D. Plooij daba cuenta de un *Diatessaron* holandés: *A primitive Text of the Diatessaron:* The Liège ms. of a me-

diaeval Dutch Translation, a preliminar Study by Dr. D. Plooij with an Introductory note by J. Rendel Harris (Leyden, Sijthoff, 1923). Es una traducción en antiguo alemán hecha sobre una versión latina. Su interés está, principalmente, en su independencia respecto de la *Harmonía* de Víctor de Capua, y en que el texto del modelo latino es en sustancia el de la *Vetus latina*, de tipo europeo, según Burkitt; más parecido a *b* (*Veronensis*, de tipo europeo), que a *q* (*Monacensis*, de tipo italiano).

Sería de desear que todos esos elementos dispersos se reuniesen y con ellos se intentase una reconstitución de la obra de Taciano.

3.—LAS EDICIONES CRÍTICAS DE VON SODEN Y VOGELS

Con más razón que de la edición de Westcott-Hort puede decirse que la edición de H. von Soden ha formado época en la crítica textual del N. T. En esta obra colosal podrán notarse lunares, deficiencias, errores de pormenor; podrán discutirse y aun desecharse los principios en que está basada; podrá impugnarse su sistema de notación, pero lo que no puede negarse, ni nadie ha negado, es la grandeza misma de la obra, donde se han acumulado materiales inmensos, en gran parte nuevos. Precedida de una voluminosísima introducción (I Teil) de 2.203 páginas, apareció, finalmente, en 1913 (II Teil). Después hablaremos del texto y de su valor; ahora nos limitaremos a su presentación externa, esto es, al aparato crítico que acompaña al texto.

Lo primero que en él llama la atención es su sistema de notación. Partiendo de la hipótesis de que todos los textos existentes del N. T. son fruto de una de tres recensiones hechas a principios del siglo IV en Antioquía, Cesarea y Alejandría, los distribuye en tres grupos, que designa con las siglas *K*, *I*, *H*, primeras letras de los nombres Κοινή, *Ierosolyma* y *Hesiquio*. La *K*, por tanto, designa el texto común, siro o bizantino; la *I*, el llamado texto occidental, que él supone nacido en Palestina; la *H*, engloba los dos tipos que Westcott y Hort apellidaron neutro y alejandrino, que von Soden supone proceder de Egipto. Prescindiendo de las circunstancias, aquí ciertamente capitales, de lugar, tiempo y personas, no habría dificultad en tomar esta distribución ternaria como base de la notación. Pero esta indicación general no basta a von Soden.

El grupo *I* está subdividido en 11 sub-grupos, que se distinguen con las siglas α, η, ι, φ, β, ο, π, σ, κ, r, |. Más aún: cinco de estos sub-grupos se vuelven a subdividir en dos, tres y hasta cuatro tipos diferentes, designados con los exponentes a, b, c, r. Con esta notación acumulada tenemos indudablemente la ventaja de conocer exactamente el carácter o tipo del códice que se cita; pero ¿no bastaba para esto indicarlo al principio de una vez para siempre, en vez de repetirlo *toties quoties*, recargando con esto extraordinariamente el aparato crítico? Pero aumenta la complicación, en cuanto añade luego von Soden una de las tres letras griegas δ, ε, α, primeras de las tres palabras διαθήκη, εὐαγγέλιον, ἀπόστολος, que indican el contenido del manuscrito. Siguen, por fin, los números, que sirven no sólo para catalogar o clasificar los manuscritos, sino también para indicar la época en que fueron copiados y aun para completar la indicación de su contenido, que las tres letras δ, ε, α, dejan con frecuencia incierto. De todo esto resulta una notación complicadísima. Así, por ejemplo, en vez de las siglas sencillas A, M, 1, 13, tenemos esas otras largas y complejas:
$I\,\kappa^{a}\,\delta\,4$ (= A), $I\,\varphi^{r}\,\varepsilon\,72$ (= M), $I\,\eta^{a}\,\delta\,254$ (= 1), $I\,\iota^{c}\,\varepsilon\,388$ (= 13).

Esa complicación llena mucho espacio. Para ahorrarle, apela von Soden a un recurso erizado de dificultades. Al consignar las variantes, en vez de enumerar distintamente las dos series de códices que testifican en pro y en contra de la lección discutida, sólo enumera una de ellas, que además es ordinariamente la que testifica en contra de la variante por él adoptada. Con esta enumeración de testigos negativos, no sabemos en definitiva cuál es el apoyo de la variante preferida. Verdad es que en la introducción (y en hoja impresa aparte, que sirve como de registro) nos da la lista de los códices citados en el aparato; con lo cual parece indicar que todos los demás códices de la lista no mencionados en cada caso particular tienen la variante contraria. Pero esto no resuelve la dificultad. Porque, sin contar el trabajo de recorrer en cada caso la lista, varios de los códices sólo se utilizan parcialmente, y, sobre todo, muchos de ellos tienen numerosas lagunas; y entonces hay que verificar en cada caso si el códice no mencionado tiene o no aquel pasaje de que se trata, para saber en definitiva si favorece o no la variante contraria. Y si al menos, estuviésemos seguros de que en el aparato no hay omisiones y erratas, tan fáciles en un sistema de notación tan complicado... De hecho, los críticos han descubierto en el aparato muchas de esas omisiones y erra-

tas; y nosotros mismos sin habernos tomado el trabajo especial de verificar la exactitud del aparato hemos hallado varias. Cuánto mejor no hubiera sido suprimir todo ese lujo complicadísimo de la notación para ganar espacio que emplear en la enumeración distinta de los códices que atestiguan cada una de las lecciones controvertidas.

Otra particularidad ofrece el aparato de von Soden, y es que está dividido en tres series. En la primera (que no siempre ocurre) se consignan las variantes que pudiéramos llamar alternantes, que él considera de valor poco inferior al de la lección adoptada. En la segunda se contienen las variantes, que, sin poder competir (a juicio del crítico) con la lección preferida, no carecen con todo de probabilidad. En la tercera, por fin, se aglomeran otras variantes, que no tienen otro interés que el histórico,

Finalmente será interesante advertir que la notación de von Soden, combinando las de Westcott-Hort y Tischendorf, es a la vez familiar e individual. Tischendorf, prescindiendo de familias, enumera los códices individualmente. Westcott y Hort, al contrario, se contentan con frecuencia con la indicación de «western» o «syrian», para calificar o descalificar la variante que rechazan. Von Soden, en cambio, como hemos visto, combina las dos maneras.

Más modesta, aunque, como veremos, no de menos valor que la de von Soden, es la reciente edición de H. J. Vogels. Publicada en 1920, se reeditó, con ligeras modificaciones en el texto y algunas más en el aparato, en 1922. Es edición no ecléctica, como la de Nestle o Weymouth, sino personal, basada en el estudio directo de los códices. Ciñéndonos ahora al aparato, notaremos en primer lugar que Vogels ha vuelto a la notación de Tischendorf, tanto en las siglas de los códices como en prescindir de su agrupación en familias. En lo que no le ha seguido es en el sistema negativo de notación, cayendo en los inconvenientes que hemos señalado en von Soden. En vez de decirnos en qué testimonios apoya la variante preferida, nos da simplemente los que contienen la variante rechazada; con lo cual, por ser su aparato menos abundante que el de von Soden, con más razón todavía nos quedamos a oscuras sobre la documentación que acredita la variante del texto. Otro carácter de su aparato: que más que crítico (en el sentido propio de la palabra), es histórico; más que elementos de juicio para dirigirse en la apreciación crítica del valor de las variantes, nos da elementos para conocer la historia del texto.

Por eso los testimonios preferentemente aducidos son los del texto occidental en su sentido estricto: el *Codex Bezae* con su hermano mayor, el *Codex Freer* (W), y su hermano menor, el Koridethi (θ) (según la pintoresca expresión del P. Lagrange), y las antiguas versiones latinas y siríacas. Dado su sistema, en su segunda edición, para atenerse a la justa observación que se le hizo en las críticas de su obra, hubo de completar las citas de W e introducir las de θ. Este mismo sistema histórico le lleva a consignar variantes insignificantes y de ningún valor, omitiendo en cambio otras muy importantes. Citaremos un caso concreto. En Mt. 4, 3, al lado de la variante «accedens *ad eum* tentator dixit» que Vogels adopta, siguiendo a Von Soden, está la otra mucho más probable, «accedens tentator dixit *ei*» de la Vulgata, a quien siguen Tregelles, Alford, Tischendorf, Westcott-Hort, Weiss, Weymouth, Nestle, Souter, Lagrange. Pues bien: Vogels, además de rechazar la variante más probable, ni siquiera la menciona en el aparato: en su lugar nos da la variante aglomerada «accessit *ad eum* qui temptabat et dixit *ei*» del *Codex Bezae* y de algunas versiones latinas y siríacas, que es a todas luces secundaria. Entre las varias erratas que hemos notado, la más importante es la referente a Mt., 11,19, donde dice: εργων] τεκνων ℵ B 124, lo cual quiere significar que los tres códices citados tienen la variante τεκνων en vez de εργων preferido en el texto, cuando es todo lo contrario.

A estas dos ediciones es justo agregar la que nos da el P. Lagrange en sus Comentarios sobre la Epístola a los Gálatas, San Lucas y San Mateo. Aunque él dice modestamente en cierto lugar (*Revue Biblique*, 1920, pág. 323) que «no siendo especialista de la crítica textual, pensaba contentarse con una especie de eclecticismo exegético que oscilase entre Hort y von Soden», es lo cierto que el texto que adopta es excelente, y su eclecticismo, si así puede llamarse, no es el mecánico de Nestle. De hecho, vemos que muchas veces no duda en apartarse de Westcott-Hort y de von Soden, siempre que los documentos le convencen de lo contrario.

Es también digno de mención y de alabanza el texto del Apocalipsis adoptado por el P. E.-B. Allo, O. P., para su magnífico comentario (París, 1921).

Tal es el progreso documental de la crítica textual del N. T. Resta ahora examinar las principales hipótesis que se han formulado sobre el valor de estos documentos, todas las cuales directa o indi-

rectamente, tratan de explicar y resolver el problema culminante del texto occidental. Examinadas estas hipótesis, podremos más seguramente apreciar el valor de las ediciones críticas y aquilatar el que se merece la Vulgata latina.

José M. Bover.

(Se concluirá.)

APÉNDICE

SIGLAS USADAS POR VOGELS EN LOS EVANGELIOS, CLASIFICADAS POR FAMILIAS

Creemos podrá ser provechoso a los que manejan la edición del N. T. de Vogels (y también a los que manejen otras ediciones), tener delante la correspondencia de las siglas ordinarias con las empleadas por von Soden, para apreciar el valor de las autoridades citadas en favor de una variante, el cual puede depender, más que del número, de su calidad y de su mutua independencia, por pertenecer a distintas familias. Presentamos solamente las siglas correspondientes a los manuscritos de los Evangelios utilizados por Vogels. Sabido es que H, I, K, representan, respectivamente, las tres familias alejandrina, occidental y bizantina. Los exponentes añadidos a estas letras indican los diferentes grupos en que se divide la familia.

ℵ	(δ2)	H	S	(ε1027)	K^{1}	1	(δ254)	$I\eta$
A	(δ4)	Ix	T	(ε5)	H	13	(ε368)	$I\iota$
B	(δ1)	H	U	(ε90)	Io	28	(ε168	$I\alpha$
C	(δ3)	H	W	(ε014)	H (Lc Io), Iα (Mc)	33	(δ48)	H
D	(δ5)	Iα	X	(A^{3})		69	(δ505)	$I\iota$
E	(ε55)	Ki	Y	(ε073)	K^{a}	124	(ε1211)	$I\iota$
F	(ε86)	Ki	Z	(ε26)	H	157	(ε207)	Iσ
G	(ε87)	Ki	Γ	(ε70)	I^{1}	213	(ε129)	Io
H	(ε88)	Ki	Δ	(ε76)	H	346	(ε226)	$I\iota$
K	(ε71)	Ix	Θ	(ε050)	Iα	472	(ε1386)	I^{1}
L	(ε56)	H	Λ	(ε77)	Ir	543	(ε257)	$I\iota$
M	(ε72)	Iφ	Ξ	(A^{4})		565	(ε93)	Iα
N	(ε19)	Iπ	Π	(ε73)	Ix	579	(ε376)	H
P	(ε33)	I	Σ	(ε18)	Iπ	700	(ε133)	Iα
Q	(ε4)	H (Io), I (Lc)	Φ	(ε17)	Iπ	713	(ε351)	Iσ
R	(ε22)	I	Ψ	(δ6)	H	1241	(δ371)	H

NOTAS Y TEXTOS

UNA CARTA DE SAN PEDRO CANISIO

En el *Indice de Manuscritos de la Biblioteca Nacional*, puesto al fin del *Ensayo de una Biblioteca Española de Libros raros y curiosos* (Madrid, 1866), tomo II, página 21, se hace la siguiente indicación: «Canisio (Fr. Pedro) de Ratisbona. Copia de una carta suya curiosa (Y. 197).» El Fr. Pedro de que se trata es el P. Pedro Canisio, o el Maestro Canisio, como se dice en el título de la copia, o San Pedro Canisio, puesto que acaba de canonizarle el Vicario de Cristo en la tierra. Tampoco se llama Canisio de Ratisbona, como si Ratisbona fuese apellido o el pueblo de su naturaleza, según fácilmente podría creerse al leer esas palabras (1). Hoy ya no corresponde al códice, en que se contiene dicha carta, la asignatura mencionada, ni siquiera la de Q. 317, que indica el P. Braunsberger, sino la de Mss. 5938. En vano se buscará el registro del códice citado en el Indice de la Sala de manuscritos puesto a disposición del público, porque no existe allí; aunque sí se halla en otro Indice antiguo y en el de papeletas. Sommervogel, inspirándose en Gallardo, se refiere a la copia con alguna vaguedad, diciendo sólo que es interesante y que se guarda en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Pero de la misma, de otros apógrafos y del autógrafo ofrece estas puntuales noticias el eruditísimo P. Braunsberger, en su obra monumental *Beati Petri Canisii Societatis Jesu Epistulae et Acta* (tom. II, páginas 62-70, Epistola 234): «Canisio a Diego Lainez, Vicario General de la Compañía de Jesús. Ratisbona, 2 de febrero de 1557. Del apógrafo que en 1860 transcribió José Boero, S. J., confrontado después con el autógrafo que se conserva en el *Cod. Epist. B. Petri Canisii I*, páginas 13-306. En este Códice, antes del autógrafo, se pone una copia antigua, en que se advierten algunos cambios (hechos por Polanco?) con el fin, a lo que se presume, de que se leyera en las casas de la Compañía para fomentar la piedad y caridad. Otro apógrafo se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, Cod. Q., 317

(1) Nació Canisio en Nimega (Holanda) en 8 de mayo de 1521; entró en la Compañía de Jesús el 8 de mayo de 1543; murió en Friburgo en 21 de diciembre de 1597. Beatificóle Pío IX en 20 de noviembre de 1864. Le ha canonizado y declarado Doctor de la Iglesia Pío XI en 21 de mayo de este año.

(antes I, 197) folios 57-59, que lleva este título: «Códice de varios, copiado de la Biblioteca del Escorial, que fué de Ambrosio de Morales». No halló semejante Códice original en la aludida Biblioteca, en 1893, el R. P. Francisco Ehrle, S. J. El apógrafo en él incluído debió remitirse de Roma a España por la causa insinuada. Omitiéronse en las copias varias noticias y otras se cambiaron. Una parte de la carta la divulgó el P. Boero (*Vita del Beato Pietro Canisio...* Roma, 1864, pág. 156), la cual tradujo al francés Daurignac (*Histoire du Bienheureux Pierre Canisius*, París, 1866, pág. 167). Utilizó la epístola el P. Sacchini en su libro *De Vita et rebus gestis P. Petri Canisii...* Ingolstadii, 1616, pág. 119-124.»

Las variaciones del apógrafo madrileño no alteran ciertamente el sentido de la carta; y las omisiones ni desfiguran o perturban su contenido, ni aminoran la importancia de la misma. Juzgamos que no desagradará a los lectores verla traducida a nuestra lengua de la copia madrileña en italiano, por ser curioso lo que se cuenta en ella, según afirma Gallardo, o ser importante, a juicio de Sommervogel, y reflejarse en sus conceptos, como en limpio espejo, varias virtudes del siervo de Dios. Por otro lado se nos figura que jamás se ha traducido al castellano, y que ni aun siquiera se ha impreso nunca en su integridad el apógrafo escurialense. ¿Cómo vino la copia a manos de Ambrosio de Morales? Tal vez le regalaría algún amigo de los muchos que tenía en la Compañía, y él, como tan curioso, la insertó con otras diversas cartas de Jesuítas en el Códice de varios, del que es traslado el de la Biblioteca Nacional. La letra de éste es magnífica, pero algunas palabras italianas aparecen trastrocadas por descuido o ignorancia del copista.

Dice así: «Copia de Carta del Maestro Pedro Canisio desde Ratisbona, 1557. Muy Rdo. en Cristo Padre mío (1): La paz de Jesucristo sea con todos. Comenzando por el rumbo que lleva esta dieta Imperial (2) sepa Vuestra Paternidad Reverenda que ya está ahora determinado el que se tenga el Coloquio (3) sin el menor perjuicio de una y otra parte y aun de los Superiores. En la actualidad se trata de las circunstancias del ubi, quando, per quos et quomodo (dónde, cuándo, por quiénes y cómo) concernientes a este Coloquio. Los católicos quieren escoger para ese fin cuatro personas, conviene a saber: al

---

(1) El P. Diego Lainez, Vicario General de la Compañía. En la copia no se lee a quién va enderezada.

(2) La convocó en Ratisbona el rey de romanos Fernando I, para conseguir recursos de hombres y de dineros contra los turcos que amenazaban a Hungría en 1556. El Clero ratisbonense llamó a Canisio, a fin de que se opusiera con sus predicaciones a los herejes, que habían concurrido allí en gran número.

(3) Se alude al Coloquio de Worms demandado por los protestantes para tratar de cuestiones religiosas y avenirse con los católicos. El Rey Fernando ordenó que examinasen la petición dos Obispos y cinco teólogos presididos por Canisio. Opúsose éste a su celebración por creer que se violaban los derechos del Papa, a quien concierne resolver los asuntos religiosos, y aun escribió una Memoria en ese sentido; pero prevaleció la sentencia contraria, a la que asintió Fernando I.

Reverendísimo Numbergense (1), esto es, Julio Plug.ª, al Reverendísimo Merspengense, sufragáneo antes de Maguncia, al Prepósito coloniense, Sr. Gropper, elegido cardenal, y a mí el cuarto. Y se piensa que los protestantes harán lo propio, señalando a cuatro de sus maestros, y ya se habla de otras circunstancias.

En lo que a mí toca, me he excusado deseando que ocupe mi lugar otro más experto en la doctrina y en las lenguas, etc. Mas hay que temer que Su Majestad no se opondrá a esta elección, antes se alegrará mucho de ella; de donde no me queda más remedio ni refugio que V. P. R.; mándeme cuanto sea menester, cuidando únicamente de que no se le cause algún disgusto, por mi causa, a la Santa Sede Apostólica. A juicio del Rdmo. Augustano (2), puedo hacer bastante bien en la defensa de la silla romana, quedando aquí y dejando que dispongan de mí a su arbitrio estos señores, para excluir otros teólogos menos seguros y sospechosos que se encuentran ahora entre nosotros. Pues, V. P. R., por amor de Dios, me responda presto, porque pienso que muy luego se terminarán estos artículos de las circunstancias. Dígnese Dios Nuestro Señor concedernos que al menos por nuestras fatigas se impida el mal. Solamente quiero avisarle que siento grande aversión a estas cosas, sin contar con mi poca preparación y muchisima insuficiencia; y, a pesar de eso, no veo modo de librarme sino por la santa obediencia (3).

En cuanto al Rdmo. de Estrasburgo (Mgr. Erasmo de Limburg), tendrá V. P. R. noticia (pues se lo he comunicado por otra vía) que solicita grandemente con sus canónigos capitulares detenerme en su ciudad por predicador y aun por director de la nueva escuela que querría fundar en Friburgo, valiéndose de nuestra Compañía. En fin, Su Majestad le envió a decir que aplaudía su buena intención, pero que no podía dejarme, siendo predicador y lector ordinario en Viena, y habiéndome de encontrar ahora en este Coloquio. Y que si su Reverendísima quisiera tener Padres de la Compañía y construir un Colegio, que no repugnaría mandarme por una temporada... Creo que en acabándose la dieta, podría hallarse oportunidad de visitar a dicho Prelado, cuando no lo estorbase el Coloquio (4).

El Rdmo. de Salzburg (Mgr. Miguel de Küenburg) desea saber si

---

(1) Trátase del Obispo de Naumburg (Sajonia), Julio Pflug. El Merspengense es el Obispo de Merseburg (Sajonia), Mgr. Miguel Helding. El Sr. Gropper (Juan), a quien Palavicino *(Historia del Conc. di Trento*, l. XIII, c. 16) llama gran baluarte de la fe, nombrado Cardenal por Paulo IV, recabó de este nombramiento un doble honor; porque lo mereció en las obras y lo rehusó con humildad.

(2) El Cardenal Otton Truchsess, Obispo de Augsbourg (Baviera).

(3) Fernando I escribió a Lainez, en 15 de marzo de 1557, para que ordenase al P. Canisio asistir al Coloquio. El R. P. Lainez acudió a Paulo IV con la demanda del rey y dificultades del santo jesuita. El Papa, aunque miraba con malos ojos el Coloquio, estimó conveniente que intervinieran el P. Canisio y otro Padre.

(4) Omítense aquí seis párrafos del autógrafo, en que se habla de personas y cuestiones caseras que importaban poco al fin de la divulgación de la carta que, como hemos indicado, se dirigía al fomento de la piedad y caridad entre los hijos de San Ignacio.

nuestra Compañía tendría a bien aceptar un bellísimo solar con iglesia, cercano a la entrada de la ciudad, bajo esta condición: que siendo la iglesia parroquia de pocos feligreses o parroquianos, les acudiésemos con los Sacramentos y predicaciones ordinarias, como corresponde al verdadero pastor, en atención a que son tan escasos los sacerdotes que no se encuentran otros fácilmente; los nuestros serían patronos de los bienes incorporados a la iglesia que al presente se administran mal. Si no admitimos esta condición aneja, los canónigos tomarían ocasión de impedir el buen propósito del Arzobispo, y, por cuanto entiendo, no hay allí un lugar semejante y tan adecuado. Toda Austria, con las provincias limítrofes, dependen de este Arzobispado. Avíseme, V. P. R., de lo que cumple responder al reverendísimo Arzobispo.

Dios se ha dignado concedernos el haber persuadido a estos Prelados presentes que comenzasen a reunirse para reformar el estado de los eclesiásticos, cosa de suma necesidad, no sólo en los súbditos, sino también en las cabezas. Mañana recibiré un judío en casa para catequizarle y aparejarle al santo bautismo, del que se muestra ganoso. Se lo administrará el Rdmo. de Augusta.

Ahora estoy imprimiendo, en alemán, ciertas cosas, y un catecismo para los niños. No dejo de asistir a las Congregaciones con estos teólogos, además de mis ordinarias predicaciones. Dígnese el Señor concedernos la verdadera sabiduría y encendida caridad para que todo sea enderezado a su mayor gloria y honor, y en provecho del bien común (1). La imprenta de casa (de Roma) complace de veras; y si se estamparan algunas obras señaladas, adquiriría aún mayor autoridad.

Ruego a V. P. R. que ordene celebrar algunas Misas especiales por el bienestar de Alemania, por este rey tan angustiado (2), por el feliz éxito de este Coloquio y por mí indignísimo. De Ratisbona, a 11 de febrero de 1557. Hijo de V. P. R., *Pedro Canisio*.

A. Pérez Goyena.

---

(1) Suprímense cuatro líneas en que se da cuenta de que las conclusiones impresas en Roma se mandaron a los Colegios, y de que se estamparán las cartas de Indias, traducidas al latín por el P. Couvillon.

(2) Notan los editores de las *Cartas de San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús*, tom. IV (Madrid, 1887), pág. 283, que los historiadores acusan mucho (por su contemporización con los herejes) «a los dos hermanos D. Carlos y D. Fernando y que tal vez no sea fácil eximirlos enteramente de culpa; pero, no por eso, dejan de ser muy exageradas y poco justas, y hechas sin derecho alguno, aquellas acusaciones». En el tomo V, pág. 225, otra vez justifican a Fernando I y a su hijo Maximiliano de la nota de herejes, con que los denigran algunos escritores.

DESCRIPCIONES DESCONOCIDAS DE TIERRA SANTA EN CÓDICES ESPAÑOLES

II

Descripción del presbítero Jacinto.

Al hablar en esta misma Revista de la cultura literaria del clero visigodo, hicimos mención de las relaciones que varios españoles sostuvieron con el Oriente entre los siglos IV y VII (1). Comienzan éstas con el célebre Osio, Obispo de Córdoba, Padre de los Concilios y Consejero de Constantino. Un poco más tarde tropezamos con la intrépida peregrina Eteria, que a fines del siglo IV emprende, desde Galicia, un viaje a Oriente, del que nos ha dejado un relato encantador. En 413 ó 414, abandona su patria Orosio y se dirige a Hipona para verse con San Agustín, partiéndose luego para Palestina. Allí encontró a un clérigo, compatriota suyo y natural de Braga, por nombre Avito (2). El cronista gallego Idacio fué, siendo niño, a visitar los Santos Lugares, donde conoció a San Jerónimo (3). El Biclarense nos dice que pasó una temporada en Constantinopla (4). Allí estuvo también San Leandro, coincidiendo con San Gregorio Magno (5).

Estas relaciones con Oriente parece que deberían haber dado lugar a descripciones interesantes de viajes y costumbres. Sin embargo, aparte del itinerario de Eteria y alguna que otra noticia aislada de los cronicones, no conocemos ninguna narración escrita por estos peregrinos.

Se puede razonablemente conjeturar que no serían éstos los únicos personajes que visitaron Palestina. Desde luego, en el Códice 14 (fol. 5) de la catedral de León, se conserva un fragmento inédito de una descripción de Tierra Santa, compuesta por el presbítero Jacinto. A pesar de los trabajos que hemos emprendido para identificar al autor, no hemos logrado conseguirlo. Nuestro peregrino alude a las basílicas construídas por Constantino sobre el Santo Pesebre y cerca del sepulcro del Señor. Dice también que halló la ciudad de Jerusalén destruída. Esta última noticia es un punto de apoyo bastante se-

---

(1) Estudios Eclesiásticos, tomo III, 1924, pág. 251.

(2) Flórez, *España Sagrada*, tomo 15, 1759, pág. 374.

(3) M. G. H., *Auctorum Antiquissimorum, tomus XI.—Chronica Minora*, saec. IV, V, VI, VII, edidit Theodorus Mommsem, Vol. II, Idacio núm. 39-40.

(4) *Ibid.*, pág. 207.

(5) Migne, P. L., tomo 75, vol. 510.

guro para la determinación cronológica aproximada; pues sin duda se refiere a la destrucción de los Santos Lugares, que siguió a la invasión sarracena en el siglo VII. Por otra parte, como el manuscrito de León es del siglo X, hay que colocar la descripción del presbítero Jacinto en el tiempo transcurrido desde mediados del siglo VII al X.

De toda la narración sólo se nos conserva un trozo, en que se describe la basílica edificada sobre el Pesebre de Belén, el Santo Sepulcro y la basílica que estaba cerca de él. Comparando esta descripción con la de Arculfo, recogida por Adamano y la de San Beda el Venerable (1), se halla cierta coincidencia entre las tres, aunque en bastantes puntos difieren. Precisamente, las diferencias que ofrece nuestra descripción, anotadas por un testigo ocular y cuidadoso, son las que dan mayor realce al fragmento del presbítero Jacinto.

El texto está escrito en un latín incorrecto, y nosotros hemos conservado en la transcripción todos los defectos, ciñéndonos a dar una copia fiel del original.

(2) In nomine sancte et indiuidue trinitatis atque unitatis, Ego Iachintus in dei nomine sacer, deum inuoco testem, quanto desiderio alui uidendi sanctissima loga ubi dominus noster ihesus christus natus fuit, et ubi pro totius mundi passionem sustinuit. Hoc est ciuitatem Bethlem et sanctam Iherusalem modo ubi anteam deproperabimus; deinde dicam quam uerius petro (3). Civitatem Bethlem destructa est, etenim paucas domus adhuc ibi sunt. Civitas undique circumdata fertilis terra oliueta et uineis.

Intrante me iachintus presbiter circa cure est ecclesia quod XXX.ª innumeraui quod abentur columne.

Dum ego in ecclesia intraui, undique ornamentum et pulchritudinem eclesie expectare cepi. Nempe erat clara in splendidis lapidis et incomparabilis fulgore aliarum lapidum. O quam gloriosa domus que priorem se non abet. Similiter non est uisa nec habere sequentem, quia a deo factum est hoc quod cernitis. In capite sancte ecclesie tres habentur tribune; aurum et gemmis mirabiliter sunt ornate. Unum altare in coro ecclesie habentur, sub quo altare presepe domini est. Dum descendimus de coro ad sinistram manum scala per quam descendimus est unum paries putei, alium pariter est iunctum cum cancellis coris super quem putei stellam stetit qui Magos ab oriente perduxit.

A puteo usque ad locum ubi fuit natus Dominus noster, passum unum et dimidium est.

Item ab illo loco ubi dignatus nasci dominus noster usque ad presepem tres passos habentur; grados uero per quos descendimus ad praesepe XII.ᵐ sunt. Duo ostea erea ibi sunt. Domus ubi presepe stat et ubi Christus dignatus est nasci tres passos longitudinem et duo et medium per latitudinem in modum crucis eclesia constructa est; et

---

(1) Geyer. *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII* (C. S. E. L., vol. XXXIX, páginas 204, 211, 227, 256.)

(2) Este comienzo recuerda el de Pedro diácono (C. S. E. L. 38, p. 105).

(3) Por *potero*.

est ibi altare super locum ubi dignatus est nasci dominus que altari continentur IIII.^{or} colume. In ecclesia quod XXXX et IIII.^{or} columne ibi sunt, qui retinent alas eclesie, excepto IIII.^{or} que inter tribunas abentur; et sex similiter que in coro eclesie stant: celum uero ecclesie depictum et scluptum est: cooperturam ecclesie plumbea est; de pauimento uero eclesie quid dicam. In toto mundo per pulcritudinem pauimentum aulam non equabitur illo.

Intrante me in sinistro latere eclesie, inueni marmorea mensa super qvam dominus cum discipulis suis manducauit, et ibi in eclesia iusta que est locus ubi balneatus fuit.

Postquam hec omnia completa atque a me mensurata, gaudio sum gauisus quod mihi ultra non fuit. Deo et sancte marie comendati et sic ad iherusalem cepimus uiam nostram.

In medio itinere quod est iuxta titulum christianorum sunt miliaria duo et est (fol. 5v) sepulcrum racelis, et ad sepulcrum racelis usque ad ciuitatem sanctam iherusalem similiter sunt dva. Modo quam introibimus in eclesia et ad sanctissimum sepulcrum orationem fecimus, de quo scilicet sepulcro dicam quam melius potuero. Longitudo sepulcri bracia IIII et duos polices, altitudinem vero palmi IIII.^{or} et similiter per latitudinem. Super sepulcrum sunt duo angeli sculpti in lapidibus: unum ad caput, alterum ad pedes. Tres cruces de auro habentur super lapidem sepulcri. Lapidem sepulcri pulcra est, sed non est tota alua.

Hostium sepulcri II.° cubito est altitudo eius: latitudo unum et dimidium. Ante ostium monumenti est lapis, unde monumentum clausum fuit, quod modo uidetur esse altari. In quo altari missa semel celebratur in anno: hoc est resurrectionem; tria ostia lignea habentvr introitum sepulcri: circa sepulcrum columne abentur X.^{m}, inter quas lampade sunt VIII.°. Super sepulcrum, sex dinumerabimus candelabros: quisque unus illorum tres abentur ordines ramorum: hic prope II° cancella abentur, tugurium sepulcri, in sex continentur columne, super qua est tugurium ereum: fenestre tres abentur circa murum sepulcri, super quas missas celebrantur.

Ecclesia que circa sepulcrum est, domnus constantinus imperator fecit eam filio domna elena regina. Dicamus de eclesia. Intus in eclesia sunt ordinate XII columpne, qui habent singulos in capite et singulos impede circulos de auricalco et insuper de auro cohopertos. Et inter ipsas sunt alie sex quatrade et magne nimis quoopertos de marmoreas lapides, et ante singule pendent singule catenas quibus tenent...

Z. García Villada.

RECORRIENDO BIBLIOTECAS ANTIGUAS

I

La Biblioteca Capitular de Tarazona.

Permítasenos que insistamos otra vez en la necesidad de revisar e inventariar metódicamente tantos tesoros como se encierran en las antiguas bibliotecas españolas, especialmente en las monacales y capitulares, muchas de ellas inexploradas todavía. Conservamos aún mucho de nuestra antigua y hoy dispersa riqueza, en manuscritos, y es preciso darlo a conocer, en bien de la ciencia, y si queremos incorporarnos al curso velocísimo de la inmensa cultura moderna. A más de que el inventariar tales joyas bibliográficas es el medio más eficaz para su conservación, y para que puedan recuperarse, en caso de pérdida o fraudulenta sustracción. Bastante labor se ha hecho en estos últimos años; pero queda todavía mucho que hacer.

Desde bastantes años vamos nosotros recorriendo, *data occasione*, bibliotecas antiguas, con preferencia las menos conocidas, en busca de diversas fuentes, especialmente de mss. del *Liber Pontificalis*. Pero son tantos los materiales de todo género que espontáneamente se vienen a las manos, que es imposible beneficiarlos todos, no siendo de los asuntos que se buscan; y sólo hay tiempo de tomar notas rápidas y abreviadas de lo más interesante. A requerimientos repetidos, comenzamos a apuntar en estas páginas algo de lo mucho que en nuestras búsquedas hemos anotado. Debemos, sin embargo, advertir, que no pretendemos ahora ser completos, y ni siquiera dar siempre lo mejor; pues a las veces nos reservaremos puntos especiales, para estudiarlos con mayor extensión y darles el relieve que se merecen.

Además en visitas circunstanciales, a veces rapidísimas, y con la desoladora escasez de medios que se padece, no es dable hacer trabajo perfecto. Ya se lamentaban de esto dos grandes bibliógrafos modernos, Mr. E. Chatelain y el P. Denifle, al presentar su *Inventarium Codicum Manuscriptorum Capituli Dertusensis* (París, 1896). Que en realidad ellos nos ofrecieron en este inventario obra muy imperfecta, aunque meritísima, quedará demostrado plenamente el día que publiquemos nuestras notas sobre aquella importantísima biblioteca medioeval. Ni por otra parte el dar inventarios técnicos completos sería propio del carácter general de esta revista. Mas, si con estas notas logramos despertar algún interés entre los nuestros, y damos alguna luz y medios de trabajo a los especialistas, nos consideraremos muy recompensados.

No hay que decir si agradecemos sinceramente cuantas facilida-

des hemos encontrado en nuestras investigaciones, por parte de las doctas personas encargadas de las mismas bibliotecas.

*
* *

Los códices mss. que contiene la Biblioteca Capitular de Tarazona son hoy día 162; hace algunos años el número era algo mayor. No tienen signatura, numeración, ni en general indicaciones de procedencia, y están en bastante mal estado. Las materias principales son: *liturgia*, *derecho*, *teología* y *Padres*.

Existe manuscrito el libro de las entradas del Obispo, como si dijéramos el *Liber Censuum*. Está escrito sobre pergamino, en aragonés antiguo, medio castellano, medio catalán. Es del siglo XIV, e históricamente es notable (1).

Hay además varios mss. de Santo Tomás (*De Perfectione*, *Summa contra Gentes...*), y la Suma Raimundiana. Algunos de los mss. llevan el nombre del Obispo de Tarazona Calvillo (D. Fernando Pérez), creado cardenal por Benedicto XIII (D. Pedro de Luna), en 1397, y muerto hacia 1404 (Cfr. Eubel, *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, I, ed. 2.ª, Munster, 1913, p. 486) (2).

La colección de incunables, góticos y primitivos es verdaderamente preciosa; llegan a unos 300. Adjunta está una biblioteca de libros comunes, de poca importancia. Tampoco la tiene el adjunto archivo, relativamente pobre. La razón es sencilla, habiendo perecido el antiguo archivo durante las guerras que tuvo D. Pedro, el Cere-

---

(1) Véase lo que dice Vicente de la Fuente en la *España Sagrada*, t. XLIX, Madrid, 1885, p. 211: «Para deslindar los derechos y bienes de la mitra, y reparar los graves perjuicios que se iban a seguir, por haber quemado los archivos las tropas de Don Pedro el Cruel, reunió (el Obispo D. Pedro Pérez Calvillo) varios documentos importantes, y los hizo trasumptar en una colección que se llama el *Libro del Chantre*, por haberle compilado el Chantre de Tarazona, D. Juan Pérez de Mugueta, familiar y compañero suyo, el año 1382, como expresa el principio del mismo libro. Además de copiar estos documentos, consignó en aquel registro todas las rentas y derechos de la mitra, con gran claridad, pueblo por pueblo e iglesia por iglesia, viniendo así a formar lo que llaman en Aragón el *Cabreo* o el *Tumbo* de las antiguas iglesias de Castilla, y remitiendo una copia a Calatayud para que allí se guardara, y aún se conserva en el palacio de la mitra».

(2) Vicente de la Fuente, en la citada obra, p. 213, dice. «El donativo de libros que (este Obispo) hizo al Cabildo con la citada fecha (28 de octubre de 1388), es un documento sumamente curioso. Los libros son de teología y derecho canónico, y en número de 39 volúmenes, gran cantidad para aquellos tiempos. Consérvanse aún muchos de ellos en la Biblioteca del Cabildo, aunque, por desgracia, muy deteriorados. Entre ellos está un tomo en vitela, del tamaño llamado en 4.°, letra muy menuda, del siglo XIV, y encuadernado en pergamino, con buenas molduras, que contiene los sermones compuestos por él antes de ser Obispo (*Sermones D. Ferdinandi P. Calviello*). Hay otro de las Decretales, con algunas viñetas, y al pie tiene las armas del Obispo, que son cuatro cuarteles contrapuestos; dos con bandas amarillas en campo rojo, y los otros dos con cruces amarillas en campo azul. La letra de los códices es la llamada Boloñesa, y con este nombre la designan las actas capitulares, al paso que al Obispo le dan el título de Doctor en Derechos».

monioso, con D. Pedro, el Cruel, de Castilla, desde el año 1357 al 63 (Véase La Fuente, *o. cit.*,p. 205-209).

A continuación anotaremos algunos manuscritos, en particular, de los que quedan. Los que faltan eran especialmente notables por sus viñetas e ilustraciones, según se nos dice.

(1) Ms. en papel; 300 × 230; folios 212 numerados, siglo XIV. Tapas de madera cubiertas de piel roja, con cinco clavos y restos de broche en metal. Capitales en rojo, azul y verde; rúbricas rojas; escritura a dos columnas.

Fol. 1 r. *Deus in uirtute tua Incipit arbor sciencie* (Rúbrica). *In desolatione et fletibus stetit Raymundus sub quadam arbore...*

Fol. 212 r... *Ad honorem dei Cui sit Laus et gloria per Infinita seculorum Secula. Amen.*

Finito libro sit laus et gloria xpo.

Fol. 212 v. *Istud volumen quaternorum xxi dicitur arbor sciencia rum compilatum a Raymundo Lul Cathelano et est mei Presbiteri* (raspadura) *quod emi a presbitero Antonio Sadacer de barcenona ducatus vii auri.*

Parece un buen texto. Cfr. R. de Alós, *Los Catálogos Lulianos*, Barcelona, 1918.

(2) Ms. en papel; en folio; 140 folios numerados; siglo XIV. Tapas de madera forradas de piel.

Fol. 1 r. *Sanctissimo patri... dno. Urbano digna Dei prouiden tia pape quinto vester deuotus Capellanus Amalricus Augerii de biterris prior vestri monasterii Sancte Marie de Aspirano Ordinis sancti augustini Elnensis diocesis per priorem solitum gubernari inter alios antiquos decretorum doctores vestri studii ville montis pesulani ac etiam vestre curie Romane scriptorem prostratum ad vestrorum deuotissima pedum osculamenta...*

Fol. II r. *Ad honorem et eternam huius libri memoriam sanctissimi in xpo. patris et domini domini Urbani diuina prouidencia sacro sancte Romane ecclesie summi pontificis Incipit liber qui intitulatur actus Romanorum pontificum computando a primo usque ad Joannem papam xxii prout sequitur.*

Jesus Xps. dei filius secundum suam diuinitatem a deo patre est genitus...

Las biografías tienen la forma del *Liber Pontificalis*.

Fol. CXXXX v. *Explicit huiusmodi noua compilatio facta apud Auinionem anno a natiuitate domini MCCC sexagesimo tertio in die sancti Archangeli dei Michaelis mense septembri et pontificatus Sanctissimi in xpo. patris et domini domini nostri Urbani pape quinti. Anno primo.*

Tiene poco valor histórico para los tiempos antiguos. No así para los más recientes y coetáneos del autor. Este ms. y el siguiente siguen la misma forma, pero difieren en el texto. Ambos mencionan la creación de la metropolitana de Zaragoza, durante el pontificado de Juan XXII, año 1318; el otro ms. precisa que fué en el mes de agosto; parece algo anterior al presente. Siguen extractos del libro *vocato panteon*, sobre Roma. Sobre Amalrico Auger y su obra cfr. Hurter, *Nomenclator Literarius*, II, 3.ª ed., 1906, col. 643; Potthast, *Bibliotheca Historica Medii Aevi;* I, Berlín, 1896; p. 39.

(3) Pergamino; 330 × 260; 16 folios sin numerar; siglo XIV; tapas de madera rotas.

Es un fragmento de Crónica pontificia, metido en un volumen con otros tratados diversos. Comienza con Gregorio X y acaba en Juan XXII. Tiene la forma de *Liber Pontificalis.*

> *Gregorius xus. natione lumbardus de ciuitate placencia sedit anno domini M.° cclxxii ab electione sua annos iiii menses ii dies x et cessauit papatus dies x. Hic cum arcidiaconus esset leodiensis et deuotionis causa iuisset ultra mare ibidem existens in palatio uiterbii papa a cardinalibus est electus...*

Se habla de la extinción de los templarios con gran ponderación y como de cosa acaecida entonces:

> *Res mira magna nostris accidit temporibus, que futuris scribitur memoranda...*
>
> Acaba la Crónica. *Idcirco in presenti distulimus scribere longiorem narrationis seriem suo post tempore scribendorum...*
>
> Sigue en dos folios*: Sequitur succesus eorum qui minus canonice electi intrusi aut alias indebite papatum intrauerunt seu uerius inuaserunt secundum relationem Tholomei de Luca in Cronicis suis.*
>
> *Primo Liberius primus natione Romanus... Postea deprauatus arriana perfidia exilio deputatur...*
>
> *Item Johannes VIII natione anglicus indebite et minus canonice papatum intrauit quia fuit femina. Tandem subito in partu vitam miserabiliter finiuit...*
>
> El último es Juan XXII.

(4) Ms. en papel; en folio; CCXXXV folios numerados; siglo XIV; tapas de madera.

> *Chronica de romanis pontificibus et imperatoribus et regibus francorum per Bernardum Guidonem...*

La biografía de Honorio II es la misma de la otra Crónica ms. en papel de esta biblioteca; bastante distinta de la de Pandolfo, en el *Liber Pontificalis.*

Cfr. Hurter, *o. cit.*, II, col. 574; Potthast, *o. cit.*, II, p. 150.

(5) Ms. en papel; 300 × 220; grueso volumen sin numerar; siglo XIV; tapas de cartón; tinta toda en negro.

Fol. 1 r. *Pantheon Gotifridi viterbiensis particula prima. In nomine domini amen anno ab incarnatione domini MC.° lxxviiii. Incipit liber pantheon Gotifridi viterbiensis. De mundi principio. De universo veteri et nouo testamento. De omnibus etatibus et temporibus seculorum...*

Fol. 17 r. *Summo et uniuersali pape Gregorio viii domino et patri suo reuerendissimo Gotofridus viterbiensis sacerdos...*

Sobre esta famosa obra, importante a partir del año 1150, cfr. Hurter, *o. cit.*, II, col. 189; Potthast, *o. cit.*, p. 534. Este ms. (que convendría examinar detenidamente), ofrece la particularidad de llevar la dedicatoria dirigida, no a Urbano III (1185-1187), como los demás mss. conocidos, sino a su sucesor Gregorio VIII (1187). En parte publicado modernamente por Migne, *P. L.*, CXCVIII, 875-1044; Waitz, *Mon. Germ. Hist.*, *SS.*, XXII, p. 107-307.

José M. March.

BIBLIOGRAFIA

L'Etude comparée des Religions.—Essai critique par H. Pinard de la Boullaye, S. I.—II. *Ses Méthodes.* París, Gabriel Beauchesne, 1925. XII-520 páginas, 25 por 17 cm. Precio, 45 francos.

Hace un año tuve el honor de presentar a los lectores de Estudios Eclesiásticos el tomo primero de *L'Etude comparée des Religions*, por el R. P. Enrique Pinard de la Boullaye, S. I. (1). En él seguía el autor paso a paso la Historia del Estudio comparado de las Religiones, desde los primeros ensayos de la antigüedad hasta las escuelas más recientes. Con el tomo segundo, dedicado al análisis de los Métodos, completa su brillante trabajo, primera Introducción seria y amplia a la Ciencia o Historia de las Religiones.

El volumen es gemelo del anterior; número sensiblemente igual de páginas, impresión esmerada y correctísima; lujo exuberante de citas... Los índices prometidos ocupan las páginas 445-520. Tanto el de autores como el de materias, en que se explican los tecnicismos, son copiosos y ordenados.

El P. Pinard reproduce al frente del tomo un grabado antiguo de Court de Gébelin en su *Grammaire Comparée* (1774), que es todo un símbolo. En la intención del autor, la imagen del sabio concentrado en meditación atenta, convida al estudio profundo y metódico, tan necesario y olvidado en la moderna Ciencia de las Religiones; el lector verá en él una invitación a entrar con espíritu de trabajo en las páginas del presente volumen. Al simple «amateur» se le caerá de entre las manos; quien se decida a leerlo y releerlo con atención, saboreará sus frutos y comprenderá el trabajo enorme y el mérito innegable acumulado en la obra.

En la primera lectura seguirá al P. Pinard por multitud de cuestiones, apreciará su delicado y minucioso análisis; pero le será difícil, si no imposible, abarcar tanto número y diversidad de problemas.

«El estado algo caótico» en que se halla la Historia de las Religiones, obliga al P. Pinard a establecer, ante todo, *nociones y principios* sobre la Religión, triple fase de su estudio comparado, valor del método en general, etc. Entre los métodos particulares da el primer lugar al *comparativo*, más general, de aplicación constante. Siguen el *método histórico*, que, para ser tal, debe rechazar lo mismo el postulado racionalista que el evolucionista y atenerse al documento; el *filológico*, preconizado por Max Müller, abandonado después, pero utilizable dentro de ciertos límites; el método *antropológico antiguo*,

(1) Estudios Eclesiásticos, t. III, enero de 1924, pag. 103-108.

vicioso en su origen, defectuoso en sus procedimientos, estéril, puede decirse, en verdaderas consecuencias; *el nuevo método etnológico*, de Grabner y Schmidt, cuya valía se afirma cada vez más en el estudio de los primitivos; y, en fin, los diferentes métodos *psicológicos*. En el capítulo octavo y último establece *la solidaridad de los métodos*. Dos Notas o apéndices, «*La demostración por convergencia de indicios probables*», «*A propósito de la distinción entre la historia empírica y la filosófica*», completan la obra.

Como ve el lector, la materia es difícil, delicada, variadísima. En el fondo de ella descubre el autor infinidad de problemas, que procura deslindar, definir, avalorar. Tal vez, este atomizar las cuestiones, el dar a cada matiz su nombre y su etiqueta, unido al afán de precisión, reclaman atención excesiva. Asimismo, el autor, familiarizado con los filósofos antiguos y modernos, con los etnólogos y autores de Religión, emplea con frecuencia lenguaje difícil y tecnicismos (algunos, como *fratries*, no se explican) que pondrán tropiezos a más de un lector.

Salvando estas pequeñas dificultades, volvamos a repasar la obra, para apreciarla en lo que ella es.

El tomo segundo no conserva exactamente la división por escuelas presentada en el primero. Así lo ha preferido el autor (p. X), ya que, fuera de la antigua escuela antropológica, ninguna hay que monopolice un método. Pero siento que haya dejado en completa penumbra la escuela sociológica de Wundt, nacionalizada en Francia por Durkheim, Hubert y Maus, a la cual consagró en la historia un largo artículo (t. I., p, 431-450). Con todos sus apriorismos, el método de la escuela sociológica se halla actualmente en boga (p. 367); goza de favor en determinados círculos (t. I, p. 449); no creo, pues, que hubiera sido ocioso estudiarlo algo más, para demostrar, como insinúa el P. Pinard (p. 367), que todos los elementos aprovechables se encuentran ya en el método comparativo, y los restantes son postulados inadmisibles, que no pasan por el tamiz de la crítica.

También puede causar alguna extrañeza que, después de habernos hablado en el tomo primero con tanto elogio de la escuela histórico-cultural y de su método, abandone este nombre y elija, primero, el de *nuevo método antropológico* (p. 221), en seguida, el de *Método Etnológico-histórico* (p. 224). La razón es, sin duda, el deseo de incluir a las recientes escuelas de Inglaterra y Estados Unidos, que coinciden en lo esencial con la alemana, de las cuales no pudo hablar en el primer volumen, ya que casi todos los trabajos son posteriores a la redacción del tomo (1).

Todos los métodos están discutidos con amplitud, serena crítica y, sobre todo, con gran elevación. No pretende el P. Pinard dar una

---

(1) Sólo cita en él a Fr. Boas, como afiliado a las ideas de Tylor (p. 362, n. 3). Sin pretender aumentar la importancia de una cuestión de nombre, prefiero seguir con el de *histórico cultural*, que me parece más expresivo y sancionado ya por el uso. No creo que los etnólogos ingleses y americanos se ofendan por verse dentro de la escuela histórico-cultural en la reciente obra de Schmidt. Völker und Kulturen (1924), p. 34.

formación completa suficiente para emprender inmediatamente el estudio de cualquiera Religión. Basta leer los trabajos del P. Kugler, S. I., sobre la religión de Babilonia, hojear la enorme literatura sobre las creencias de la India... para convencerse que es indispensable en cada caso un método más concreto, que se adapte a las exigencias de cada especialidad. El autor elige para sí más altas regiones. En todo investigador hay ojos ávidos de ver, pero también cerebro agitado por ideas profundas, anheloso de columbrar horizontes nuevos. Esta condición inherente al trabajo humano dificulta el empleo de los métodos más seguros; pero en el estudio de las religiones comparadas se ha soltado tanto la rienda a las ideas preconcebidas, que la historia resulta completamente falseada. Armonizar esta ansia de verdad y descubrimientos con las exigencias metódicas; someterlas al freno de la crítica; encauzarlas de suerte, que animen y sostengan en el trabajo y no desfiguren los hechos ni precipiten las conclusiones, es la preocupación constante del P. Pinard. Por eso, aun cuando examina las aplicaciones más menudas de los métodos a la hierografía o descripción de las religiones, no aparta los ojos de los grandes principios de la crítica.

Entendida así, la obra se revela como de importancia extraordinaria. Se le podrá reprochar el frecuente recurso a casos *tipos* e hipótesis *posibles;* se define quizá mejor el pensamiento; pero disminuye la evidencia. Francamente, creo que no pocos lectores le comprenderán mejor cuando toma del terreno propio de las religiones, ejemplos reales y concretos, como al probar en los sacrificios humanos la diferencia esencial de ritos al parecer idénticos, en realidad muy distintos, por las ideas de que nacen (p. 57).

Si pretendiera analizar la obra en todas sus partes, cada capítulo merecería párrafo aparte. Aun cuando resume, es original; cuando reproduce críticas muchas veces repetidas, como al combatir los apriorismos de la escuela antropológica (p. 184-205), lo hace con nervio especial y con argumentación cerrada e irresistible. Excelente es el capítulo que consagra a los métodos psicológicos y el que dedica al método filológico, por el cual, debidamente interpretado, toma partido resueltamente.

Al verle desmontar pieza a pieza el andamiaje de cada método, distinguir y cercenar, limitar el uso y alcance de las reglas... se podría imaginar por un momento que la labor del P. Pinard es más bien destructiva; de hecho cumple con su doble misión: *ut destruas et aedifices.*

Cierto; reducido a los términos que el autor le asigna, cada método de por sí es insuficiente; todos quedan un poco al aire. Con todo, el P. Pinard no los rechaza; para ofrecer firme apoyo a la Historia de las Religiones los *agrupa* y forma con ellos una trabazón sólida, cuyas partes se sostienen unas a otras (p. 364 y sig.).

Para legitimar esta conclusión hubiera podido contentarse con los resultados de los capítulos precedentes, que la imponen. Dada su importancia, ha creído oportuno confirmarla filosóficamente, reproduciendo en la nota I (p. 380-424) su artículo *La demostración por convergencia de indicios probables*, única que nos da en el conoci-

miento del singular la certeza, imposible de obtener por otros procedimientos lógicos. Hay algunos puntos que desearía ver más esclarecidos; tal la distinción entre convergencia de indicios e inducción aplicadas a las causas específicas (p. 415) y el carácter de la certeza propia de esta prueba, que el P. Pinard no se atreve a llamar *moral*, sino pura y simplemente *reductive physica*. Pero nada de esto resta solidez a la investigación, brillantemente conducida.

Además de prestar este servicio insigne a la historia de las Religiones, ofreciéndole un instrumento de trabajo más seguro y eficaz, el tomo segundo del P. Pinard es fecundo en consecuencias. Séame permitido, para terminar, recoger una tan sólo, de grande importancia.

Aun edificada sobre esta base nueva más amplia, porque abraza todos los métodos, más sólida, porque descansa sobre principios de crítica inconmovibles, la Ciencia de las Religiones no debe aspirar a realizar el enorme programa que le atribuyen los racionalistas en pos de Max Müller. Podrá, sí, depurar los hechos, ordenarlos en la trama de la historia, estudiar la expansión de las diferentes religiones, sus analogías, sus antagonismos, sus mutuas influencias; pero no puede pronunciarse sobre el valor de las creencias. «Si ha de fallar, como dicen, el tribunal de la Historia, en ese tribunal las funciones de juez pertenecen a la Filosofía por derecho propio» (p. 428).

Mauricio Gordillo, *S. I.*

Sac. E. Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti in Aeram nostram collata* (Casa editrice nazionale, Roma sine anno impressionis) 4.° M.; pg. 220.

Dulce y agradable resulta la de por sí nada grata tarea de juzgar la obra de un amigo, cuando en ella no falta materia de merecidas alabanzas y de indiscutible mérito. Tal nos acontece, por fortuna, en el presente caso, al emprender la reseña de una obra, debida a la pluma de quien, durante meses y meses, ha sido nuestro compañero de estudio y trabajo, y modelo de constancia y laboriosidad en una de las bibliotecas mejor organizadas de Roma.

Mgr. Ruffini (como él mismo ha escrito en el proemio del libro que examinamos) es «del número de los que [imitando los dichos y hechos de San Agustín] *procuran escribir según que avanzan, y avanzar según que escriben, proficiendo scribunt, et scribendo proficiunt*». Y pues la cita es de San Agustín, séanos lícito advertir con agudeza agustiniana que es además «de los que *proficiendo scribunt, scribendo proficiunt, et scribendo et proficiendo, sibi aliisque proficiunt*», de los que escriben según que avanzan, avanzan según que escriben, y en el escribir y avanzar, añaden para sí y para otros utilidad sobre utilidad.

Consagrado plenamente a su clase y a sus queridos discípulos el digno profesor del Seminario Lateranense Romano, al bien y prove-

cho de ellos ha dirigido su libro o su obrita *(Praesens opella)* como la llama su autor.

Pero no sólo sus discípulos, sino cuantos quieran tener una idea de casi todas las cuestiones de cronología bíblica, las encontrarán en esta obra tratadas dignamente.

Tres cosas dan, a mi parecer, mérito indiscutible a la obra: el haber encerrado en ella casi todas las cuestiones cronológicas de ambos Testamentos; el haber indicado en cada una de las cuestiones abundantes fuentes bibliográficas, y el haber insertado en cada una de las cuestiones las transcripciones o traducciones de documentos que son clásicos en las mismas. Con este tercer mérito se relaciona estrechamente el haber enriquecido la obra toda con multitud de cuadros, tablas o paradigmas, convenientemente diseminados por las diversas partes del libro.

No diremos que en todos y cada uno de los problemas que estudia, haya dado el ilustre autor la última solución definitiva; que, ni él lo pretendía, ni el estado actual de los datos cronológicos ciertos lo permiten; pero todos y cada uno de esos problemas los encontrará en esa obra el curioso lector, claramente enunciados, metódicamente expuestos, con más o menos probabilidad solucionados; y, lo que es muy de agradecer, con tan selecta bibliografía enriquecidos que, quien luego quiere hacer un estudio particular sobre una cuestión determinada, se hallará orientado hacia el rebusque y consulta de obras, que le darán el estado actual científico del problema suscitado.

Discípulos y aun profesores de Sagrada Escritura, oradores sagrados y conferencistas de materias religiosas o apologéticas, publicistas y polemistas hallarán en la cronología de Mgr. Ruffini soluciones o vías de solución para dificultades u oscuridades que, en materias de fechas y tiempo, en más de una ocasión se les pudieran suscitar.

Reciba el autor los más sinceros plácemes, y dispense a la revista el que no haya podido imitar (en publicar este juicio) la diligente prontitud, que mostró el autor, en enviar a la Redacción su libro, apenas publicado.

R. Galdos.

Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum, auctore *Ludovico Lercher*, *S. J.*, S. Theologiae Doctore, eiusque in Universitate Oenipontana professore. Volumen secundum praeter prolegomena continens libros tres de Deo uno, de Deo trino, de Deo creante et elevante, Oeniponte. 1924, Typis et Sumptibus Feliciani Rauch. Printed in Austria. Un tomo en 4.° de 219 × 135 mm. y XXVI-519 páginas. Precio 8 marcos.

Este texto de Teología constará de cuatro volúmenes; el segundo, que es el primero que ha visto la luz pública, vamos ahora a examinar; los otros encerrarán las materias siguientes: el tercero la cristología, mariología, gracia y virtudes; el 4.° los sacramentos y novísimos; el 1.° la teología fundamental, o sea, religión verdadera, Iglesia de Cristo, escritura y tradición. El presente tomo, según indica

la portada, comprende los prolegómenos y los tratados de Dios uno, trino, creador y elevador. Cada tratado se divide en capítulos, y éstos en artículos y tesis. Abarca el libro las cuestiones ordinarias que suelen estudiarse en los manuales teológicos. Al hablar de los ángeles advierte el esclarecido autor que de las copiosas disputas que sobre ellos entretejen los teólogos, sólo tocará una mínima parte discutiendo la existencia y naturaleza de ellos, su elevación y caída de algunos, su relación con los hombres.

Reúne este libro las cualidades que se exigen en los buenos textos de Teología: método y orden, claridad, concisión, exactitud en los conceptos, abundancia de pruebas y documentos eclesiásticos, rigurosos raciocinios, seguridad de doctrina, discusión de opiniones y teorías antiguas y modernas e impugnación de las que se apartan del recto sentir de la Iglesia. De H. Schell testifica el P. Lercher que erró grandemente al hacer a Dios causa del mal y sostener que en tanto no tiene mala voluntad en cuanto el mal causado lo endereza a buen fin. Impugna a Maximiliano Scheler por negar que se pueda concluir de argumentos metafísicos el carácter personal supramundano de Dios (confunde Scheler la personalidad con la espiritualidad) y por su sistema del conocimiento de Dios, que entraña muchos absurdos, y hace despreciable la doctrina de Santo Tomás y los escolásticos. Ataca asimismo a Rossini, Hermes, Gunther, Lessing, Kant, y con vigoroso empuje y acerada lógica a los modernistas.

El R. P. Lercher profesa el escolasticismo, aunque hermanándolo con la parte positiva, y su guía y faro es el Doctor Angélico, a quien cita en cada página y a quien acude solícitamente para esclarecer los puntos espinosos. Menciona también otros autores renombrados, pero no duda en refutarlos cuando no le agradan sus explicaciones. Al P. Suárez le combate en su teoría de que son perfecciones las relaciones divinas *secundum esse ad* y en la de la predestinación a la gloria *ante praevisa merita;* al P. Vázquez en su opinión de que Dios conoce otras cosas fuera de él en sí mismas, sin enlace con la esencia divina; al P. Lugo en su sentencia sobre la naturaleza del pecado original. Por lo demás, sigue en la ciencia media y en la predestinación a la gloria *post praevisa merita* a los molinistas, y cree con el P. Stufler que ni molinistas ni bannecianos interpretaron en su propia significación la doctrina de Santo Tomás sobre el concurso inmediato de Dios en las acciones de las criaturas.

En algunas controversias expone las dos opiniones encontradas, sin inclinarse a ninguna de ellas; así, v. g., en la posibilidad de que haya muchos ángeles de la misma especie, conténtase con aducir meramente las sentencias opuestas de Santo Tomás y San Buenaventura. Las locuciones oscuras de los Padres antenicenos se esfuerza en interpretarlas en sentido ortodoxo, y observa que las emplean para dilucidar el misterio de tres personas en una sola naturaleza, que como testigos de la tradición confiesan. A San Buenaventura lo presenta como partidario de la sentencia común en la constitución, por las relaciones, de las personas divinas, a pesar de que notoriamente afirma que se constituyen por sus orígenes.

A veces cita a los autores, sin alegar las obras y lugares de ellas, en que defienden sus opiniones. De Occam y Biel, por ejemplo, dice,

sin aludir a sus libros, que niegan se pueda probar con evidencia que Dios conozca distinta y particularmente otras cosas fuera de su esencia. No hubiera estado, tal vez, de más que al frente de los tratados, por lo menos, se hubieran puesto indicaciones bibliográficas para dirigir en sus estudios a los discípulos. En la sentencia que escoge el esclarecido autor, acerca de la esencia del pecado original, no creemos que se explique muy satisfactoriamente el reato de culpa en los descendientes de Adán. Opinamos que no se descubre con claridad la voluntariedad de la culpa de origen en los descendientes por línea masculina de nuestro primer padre, y que parece algo extraño a la inmensa bondad divina el decretar para los hijos de Adán pecador la privación del estado debido, constituyendo verdadera aversión de Dios.

No sorprende que algunos teólogos del siglo XVIII envolviesen en una red de contradicciones el dogma del pecado original, como significa el Cardenal Billot, alegado por el autor; pues siempre se tropieza con la dificultad de explicar la voluntariedad propia del pecado original; pero se nos figura que tampoco la salvan algunos modernos con sus teorías aparentemente sencillas.

Podremos disentir en alguna que otra opinión libre del esclarecido profesor de Innsbruck; pero nunca negar que su obra constituye un excelente y muy recomendable texto de Teología para Seminarios y Colegios clericales. Esperamos con ansia los restantes tomos.

A. Pérez Goyena.

EL CONCILIO DE TRENTO y los Ordenes inferiores al Diaconado.

En los tratados teológicos del sacramento del Orden figura una cuestión que ha venido discutiéndose ya de antiguo: la de si el subdiaconado y los Ordenes menores son o no sacramento. Preciso es reconocer que a medida que han ido adelantando las investigaciones históricas, y se han considerado con más fundamento los orígenes del subdiaconado y de los Ordenes menores, los cuales sin duda han de atribuirse a una época bastante posterior a la apostólica, y se ha visto la gran diversidad que en estos Ordenes menores ha regido en los diversos tiempos y lugares; el parecer de los teólogos se ha ido inclinando cada vez más a creer que son ellos una institución meramente eclesiástica (1). Entre los teólogos modernos, que defienden aún que el Subdiaconado y los Ordenes menores son sacramento, podemos citar como más conocidos De Augustinis S. J. (2), Holtzcláu S. J. (3) (en los Wircebugenses), Tanquerey (4), Galtier S. J. (5), Hugon O. P. (6), y el cardenal Billot (7). Si consideramos los argumentos que aducen estos autores para defender su tesis observaremos que se reducen a tres principalmente: 1.° La autoridad de Santo Tomás, 2.° El testimonio del Decreto de Eugenio IV para los armenios, 3.° Las manifestaciones del Concilio de Trento.

En cuanto al primer argumento, no se puede dudar de que Santo Tomás en su Comentario a las Sentencias supone claramente que todos los grados del Orden son sacramento (8). Si atendemos a su

(1) Tixeront, *L'Ordre et les Ordinations*, pp. 86, 87 (París, 1925).
(2) *De re sacramentaria*, l. IV, pp. 478-491, ed. 2.ª (Roma, 1887).
(3) *Theologia Wirceburgensis*, t. V, *De Ordine*, pp. 344-352, ed. 2.ª (París, 1854).
(4) *Synopsis theologiae dogmaticae*, t. III, pp. 565-566, ed. 19 (Tournay, 1922).
(5) Art. *Imposition des mains* en *Diction. de théolog. cathol.*, t. VII, a. 1923, col. 1419.
(6) *Revue thomiste*, a. 1924, pp. 487-490.
(7) *De Ecclesiae sacramentis*, t. II, pp. 289-292, ed. 6.ª (Roma, 1922).
(8) In 4, d. 24, q. 2, a. 1.

Comentario a las Epístolas de San Pablo (*in 1 Tim. c. 3, lect. 2*), vemos que según él en la primitiva Iglesia sólo había tres Ordenes, a saber, el de los obispos, el de los presbíteros y el de los ministros. Por lo cual Benedicto XIV llegó a concluir que la mente del Doctor Angélico en este particular aparecía dudosa (1). Esto no obstante creemos que este texto del Comentario a esta carta de San Pablo no se opone a lo que había dicho Santo Tomás en el Comentario a las Sentencias, pues aquí advierte que en la Iglesia primitiva, por la escasez de los ministros, desempeñaban los diáconos todos los ministerios inferiores, de suerte que todas las susodichas potestades se incluían en la potestad del diácono, por lo cual la Iglesia, ampliando luego el culto divino, repartió entre diversos Ordenes lo que antes confería a uno solo (2). Con todo cree Soto que, si el Santo Doctor hubiese tratado esta cuestión en la Suma, hubiera corregido su opinión manifestada en el Comentario a las Sentencias (3). Es decir, no hubiera enmendado su opinión de que los oficios que en la primitiva Iglesia desempeñaba el diácono, después andando el tiempo fueron repartidos entre diversos Ordenes; sino lo que antes apunta: «in quolibet ordine septiformis gratia datur» (4). Es cierto que en el Suplemento de la Suma aparece claramente la sentencia de que los Ordenes inferiores al diaconado son también sacramento (5); pero sabido es que esta parte de la Suma no es obra de Santo Tomás sino de Rainaldo de Piperno (6). Sea pues lo que fuere de la sentencia definitiva de Santo Tomás en esta doctrina, oportuno parece aducir aquí dos notas insertas en la edición de la Suma ilustrada con notas por Sylvio, Billuart, etc., ambas pertenecientes al Suplemento. En la q. 37, a. 2, ad 1 va esta advertencia: «Juxta mentem D. Thomae singuli ordines sunt sacramenta, sed nobis probabilius videtur subdiaconatum et ordines minores non ita se habere». Y antes en la q. 35, a. 2, acotando las palabras del Santo Doctor en las que sostiene que en todos

---

(1) *De Synodo*, l. 8, c. 9, n. 1
(2) In 4, d. 24, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 2.
(3) In 4, d. 24, q. 1, a. 4, concl. 7.
(4) In 4, d. 24, q. 2, a. 1, sol. 2.
(5) *Supplem.*, q. 35, a. 2 y q. 37, a. 3, a. 2 ad 1.
(6) Mandonnet O. P.—Destrez O. P., *Bibliographie thomiste*, p. XXI. Por lo mismo es de maravillar que el P. Hugon (l. c. p. 488) después de afirmar «La pensée de saint Thomas est très nette», no aduzca sino los lugares del Suplemento, en la cual cita creemos se le escapó la errata de mencionar la q. 38 en lugar de la q. 37.

los grados del Orden se imprime carácter, se observa: «Iuxta S. Alphonsum, non solum sacerdotium sed etiam diaconatus est sacramentum ac proinde characterem imprimit; alii vero ordines minores et subdiaconatum non sunt sacramenta, quia in iis deest materia et forma sacramenti ordinis». Con lo cual parece indicarse que si Santo Tomás hubiese vivido en los tiempos modernos no hubiese discrepado en este punto de San Alfonso M.ª de Ligorio.

El segundo argumento que suele aducirse en pro de la sacramentalidad del Subdiaconado y los Ordenes menores es el testimonio del Concilio de Florencia en el Decreto de Eugenio IV para los armenios. Mas creemos haber probado suficientemente que este Decreto en su parte sacramental no es una declaración doctrinal, sino tan sólo una instrucción doctrinal práctica, según la enseñanza más común de los teólogos, sin declaración alguna oficial de doctrina (1). Por consiguiente no repugna que en el transcurso de los tiempos se haya hecho más luz sobre este punto particular, de suerte que la tesis contraria a la indicada en aquel Decreto sea ahora mucho más probable.

Finalmente el tercer argumento, y en el cual pretenden hacerse fuertes algunos teólogos modernos, que defienden aún el carácter sacramental de todos y cada uno de los grados del Orden, es el que deducen del Concilio de Trento. Nuestro intento es examinar en el presente artículo qué solidez pueda haber en este argumento considerado en las distintas formas en que suele presentarse.

A tres razones principalmente vemos que suelen acudir estos autores al aducir en pro de su sentencia la autoridad del Concilio de Trento. Una se reduce a que relacionando entre sí varios cánones de la sesión XXIII se infiere, según dicen, que el Concilio de Trento se inclinaba a la sentencia de que todos los Ordenes sin excepción son sacramento. Oigamos al P. De Augustinis: «Etenim postquam Concilium, sess. 23. can. 2, definierat: «Praeter sacerdotium esse in Ecclesia Catholica alios ordines, et maiores et minores»; sequenti canone citra ullam restrictionem statuit: «sacram ordinationem esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum», et can. 6, definivit in Ecclesia esse Hierarchiam «divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris»; ministrorum nomine

(1) *Estudios Eclesiásticos*, a. 1925, pp. 138-153; 237-250.

intelligendo omnes reliquos ordines, quos cap. 2 distincte iam nominaverat.—Ergo iuxta Concilium, praeter sacerdotium et diaconatum, ceteri quoque ordines *divina ordinatione sunt instituti* et *veri et proprii nominis sacramenti* rationem habent.

Quare licet concedamus, Concilium Tridentinum nullam voluisse hac in re *definitionem* edere, utpote coactum ad extirpandos Novatorum errores; manifestum tamen est in eam sententiam propendisse quae omnibus, sine exceptione, ordinibus sacramenti proprie dicti naturam tribuit» (1).

De la sola observación del canon 3, deduce el P. Galtier una segunda razón, que reproduce, apoyándola, el P. Hugon. Discurre así: «los errores protestantes que condena el canon 3, oponiéndolos a la doctrina que éste define, prueban que la ordenación mencionada es también la de los Ordenes inferiores al diaconado; pues a ellos y a la entrega de los diversos instrumentos principalmente tratan los protestantes de *figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis;* semejante desprecio y tales calificaciones no pueden entenderse del mismo modo de los diáconos instituídos por los apóstoles ni de la imposición de las manos, mencionada tantas veces en la Escritura. Si pues, como es evidente, el concilio trata de los mismos órdenes, ya al condenar la interpretación injuriosa, ya al definir el carácter sacramental, se sigue necesariamente de aquí que su definición se refiere directamente, si no principalmente, a los órdenes inferiores al diaconado» (2).

Finalmente, una nueva razón aducen estos autores, como para acabar de inclinar el peso de la balanza, y es que la mayor parte de los teólogos, llamados a dar cuenta de los artículos presentados a la condenación del Concilio, opinaban que el Subdiaconado y los Ordenes menores son sacramento: uno solo, el portugués Diego de Paiva, dice Galtier y lo repite Hugon, se atrevió a defender la sentencia contraria» (3).

§ 1.

Para examinar serenamente el valor de estos argumentos, acudiremos a las actas de las congregaciones que precedieron a la

(1) l. c. p. 480.
(2) *Revue thomiste*, pp. 488, 489.
(3) Véase ampliamente expuesto este argumento en De Augustinis, pp. 480-482.

sesión XXIII, publicadas recientemente por Esteban Ehses (1). ¿Es verdad que la mayor parte de los teólogos que, repartidos en tres secciones, examinaron los siete artículos referentes al sacramento del Orden, opinaban que el Subdiaconado y los Ordenes menores son sacramento? Por de pronto es un hecho que, al exponer la doctrina de la Iglesia relativa al sacramento del Orden, son más los que omiten el tratar este punto concreto, que aquellos que hablan expresamente de él. Y esto a pesar de que algunos, como Salmerón, S. J., al probar que el Orden es un sacramento, mencionan expresamente el Episcopado, el Presbiterado y el Diaconado (páginas 7 y 8). Generalmente suele presentarse al portugués Diego de Paiva como el único contradictor explícito de la tesis que defiende la sacramentalidad del Subdiaconado y de los Ordenes menores (p. 10). Mas esto no es exacto, pues del discurso de Juan Bautista Burgos (Valentinus) O. S. A., dice entre otras cosas el cronista: «Ad art. 3 respondit, ordinem unum sacramentum, constare tamen ex diversis ordinibus; episcopatumque sacramentum esse comprobavit, presbyteratum ac etiam diaconatum... Minores etiam ordines sunt sacramenta, sed valde distincta a diaconatu et presbyteratu, ita ut potius sacramentalia quam sacramenta dici debeant» (p. 14). Y aun los que opinaban convenir la especialidad de sacramento a todos los grados del Orden, concedían que algunos teólogos creían no ser esto verdad al tratarse del Subdiaconado y de los Ordenes menores, como lo afirman explícitamente Francisco Sancho (p. 11) y Benito Herba de Mantua, O. P. (p. 13). No estará de más advertir que para defender esta sacramentalidad alguno aduce por toda razón un argumento de congruencia que hoy nos haría reir. Así, p. e., entresacamos de la exposición del español Juan Gallo, O. P., las siguientes palabras del cronista: «De minoribus etiam ordinibus etiam sacramentum esse affirmavit a Christo institutum, et conferre gratiam, licet minorem. Nam non absque summa ratione in veteri lege officia illa distributa sunt, et [de] regina Sabba admirata ordinem domus Salomonis dictum est a Christo: *Plus quam Salomon hic.* Si enim in domo Salomonis tot ordines reperiebantur, multo magis in ecclesia, tanta diligentia a Christo instituta etc.» (p. 25.) Resumiendo lo dicho tenemos que de los 46 teólogos repartidos en tres

(1) *Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistularum, Nova Collectio. Tomus nonus.* Actorum Pars sexta complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem Concilii. Collegit, edidit, illustravit Stephanus Ehses. Friburgi Brisgoviae, 1924.

secciones, dos se pronunciaron abiertamente contra la sentencia que proclama el carácter sacramental del Subdiaconado y los Ordenes menores, 33 no mencionaron para nada esta cuestión, y aun dieron pie a creer que opinaban lo contrario, como lo hemos visto con Salmerón. Los 11 restantes afirmaron explícitamente la tesis de la sacramentalidad, pero concedieron que algunos opinaban lo contrario, y al aducir razones en pro de su tesis no siempre parecieron estar felices en su argumentación. La consecuencia que de todo esto se infiere es clara, y no hay para qué insistir más en ello.

§ 2.

El día 3 de octubre de 1562 se reunió la congregación general para nombrar la comisión de 8 Padres que había de redactar el esquema de los cánones y doctrina del sacramento del Orden. Para esta comisión fué elegido entre otros el obispo de Zara, Mucio Calino, quien consta fué el autor principal del esquema propuesto al examen de los Padres el día 13 del mismo mes. En esta doctrina o preámbulo a los cánones se observa cierta confusión en el punto de que tratamos, como oportunamente lo advirtió en una congregación general el obispo de Segovia. Al enumerar los distintos órdenes con que gradualmente se asciende en la jerarquía eclesiástica, con el fin de fundamentar su origen, apela para unos a la Escritura, y para otros a la Tradición, a la cual denomina Tradición eclesiástica; mas por las palabras siguientes da a entender que quizá se trata de una Tradición divina o apostólica, pues dice así: «Jam vero cum ex Scripturae testimonio et ecclesiastica traditione satis perspicuum sit, ordinem externo signo sensibili administrari, potestatemque spiritualem et gratiam per id conferri: dubitare nemo potest, vere et proprie sacramentum dicendum esse» (p. 39). Como se ve, aquí se habla del Orden en general, y sin distinción alguna de grados se dice que confiere la gracia y es sacramento; y la razón de todo es que así consta por la Escritura y la Tradición eclesiástica. Que estas palabras se refieren a todos los grados del Orden, parece indicarlo el párrafo inmediatamente anterior: «Quare non solum sacrae Litterae de diaconis apertam mencionem faciunt, sed etiam ab ipso ecclessiae initio frequentissime legimus sequentium ordinum nomina et munera: subdiaconi,

acolythi, exorcistae, lectoris et ostiarii». Lo que sigue en la doctrina parece insinuar también la sentencia de que todos los grados del Orden son institución de Cristo. Después de afirmar que el Orden constituye un solo sacramento, da por razón de ello que aun cuando en el Orden hay varios grados o potestades, *todos* se refieren al sacramento y al sacrificio eucarístico; de suerte que la jerarquía eclesiástica, a imitación de la Jerusalén celestial, *ha sido instituída con la gradación de los diversos Ordenes, puestos bajo el vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice.* Que Cristo instituyó la parte superior de la jerarquía eclesiástica, nadie lo puede negar; mas la manera de hablar de la doctrina sin hacer distinción, parece indicar que toda ella por igual fué instituída por Cristo.

Los cánones, por el contrario, parecen favorecer tanto a una como a otra opinión, pues el canon 3 al decir:

«Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, aut non esse unum sacramentum... anathema sit» (p. 40), no se refiere sino a la sacramentalidad de los Ordenes sagrados (1). Por el contrario, el canon 4 omite esta distinción:

«Si quis dixerit, per ordinationem non conferri spiritualem et indelebilem potestatem...: anathema sit.»

Claro está que un Orden instituído por la Iglesia, y que por lo tanto no es sacramento, no conferirá una potestad indeleble; pues la misma autoridad eclesiástica que la instituye la podrá derogar y quitársela a la persona a quien la concedió. Esta misma insinuación de que todos los grados del Orden son de institución divina, la sugiere el canon 2:

«Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in ecclesia catholica alios ordines, et infimos et medios, qui velut gradus quidam in sacerdotii ordinem tendant; vel ordinem esse figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis: anathema sit.»

Vamos ahora a ver qué observaciones, en lo tocante al punto de

---

(1) Conviene tener presente que aun los que atribuían a todos los grados del Orden la propiedad de ser sacramento, concedían que los Ordenes menores no son Ordenes sagrados. Así Francisco Sancho: «Suntque 7 ordines, quorum primi, ut presbyteratus, diaconatus et subdiaconatus, maiores dicuntur... et sacri nominantur. Alii quatuor sunt minores et non sacri» (p. 11).

que tratamos, hicieron los Padres del Concilio sobre la doctrina y los cánones de este esquema. Desde luego se reconoce que entre los Padres no había unanimidad de parecer. Unos opinaban haber Cristo instituído y aun ejercido todos los grados del Orden; otros consideraban al Subdiaconado y principalmente a los Ordenes menores como ritos de institución eclesiástica, y consiguientemente no como sacramento; y no dejó de haber, finalmente, quien afirmara sin ambajes que este punto entra en materia opinable, y que, por lo tanto, no convenía dar declaración alguna sobre el particular. Octaviano Preconio O. M., Arzobispo de Palermo, y Escipión Bongallo, Obispo de Cività Castellana, claramente dijeron no sólo que Cristo había instituído todos los Ordenes, sino aun que los había ejercido (p. 65, 67). Tratando de la impresión del carácter sacramental en el alma, Foscarari O. P., Obispo de Módena, era de parecer que cada Orden de por sí, incluso los menores, imprime un carácter distinto de los demás en el alma (p. 78). Sin extenderse a tanto, un voto anónimo en las actas, que parece ser del Obispo de Lucera, Pedro de Petris [de Monte], afirmó también: «Communis... opinio est, ut in illis quoque ordinibus [diaconatu et subdiaconatu] character imprimatur» (p. 83). Es de advertir que Marco Antonio de Colonna, Arzobispo de Tarento, deseaba que se definiese que todos los Ordenes constituyen un sacramento (p. 64).

Todos estos Obispos, menos el de Lucera, no parecen dudar de que todos los grados del Orden son sacramento. Esto mismo lo afirmaba aquél claramente del Subdiaconado. Mas casi todos estos Padres partidarios de la sacramentalidad de todos los grados del Orden, asientan extremos que hoy día ninguno de los partidarios de esta tesis sustentaría. Al lado de estos Padres no faltó quien advirtiera que le desagradaban ciertos puntos de la doctrina y los cánones, precisamente porque parecían dar por cierta esta opinión, que, en realidad, era disputable. Así, Francisco Blanco, Obispo de Orense, advirtió que el canon 2 parecía definir que los Ordenes menores son de derecho divino, ya que llama hereje al que no quiere admitirlos, o al que niega que desde ellos, por los Ordenes medios, se sube al Sacerdocio, lo cual, en manera alguna, puede admitirse, si tan sólo son de derecho positivo eclesiástico. Más adelante añade: «In doctrina cuperem, quod statim post proemium statueretur tota hierarchia ecclesiastica..., deinde procederet per singulos gradus, breviter explicando illorum functio-

nes et a quo sin instituti; quod si de minoribus ordinibus non tam certum est, esse sacramenta et a Christo institutos, id clare et aperte sub opinione relinquatur, aut ex opinionibus altera tanquam probabilior tradatur, sicut de infusione virtutum per baptismum in concilio Viennensi factum est, et hac ratione fiet, ut in hac doctrina nihil sit ambiguum, sed certa pro certis et incerta pro incertis tradantur» (p. 87). Observaciones semejantes habían hecho antes otros dos Obispos españoles, que tanto se distinguieron en Trento. Pedro Guerrero, Arzobispo de Granada, dijo: «In secundo can., ubi minores ordines absolute vocantur ordines, possent vocari gradus, ne videamur illos constituere sacramenta» (p. 48). Más se extendió sobre este punto Martín Pérez de Ayala, Obispo de Segovia. Después de advertir que el proemio, por falta de exactitud en la expresión, promete más de lo que da, ya que anuncia un tratado completo del sacramento del Orden, y esto, no obstante, omite, entre otras cosas, el asentar si el Subdiaconado es sacramento o no; descubre Pérez de Ayala la oscuridad que se observa en la doctrina al hablar de los grados del Orden, pues tan pronto parece decir que los inferiores son de institución eclesiástica, como da a entender que son de derecho divino. Ni le gusta tampoco lo que se dice de la jerarquía eclesiástica, porque «gradus illi minores in illo numero et sub illis nominibus non tam constanter ab omnibus conciliis et sanctis patribus recensentur, ut ecclesiastica traditione, quae antiquitate et universalitate et consensu constare debet, si traditio legitima est, fixos esse doceri possit; nam quidam sanctorum pauciores numerat, alii plures assignant. Nam catechizatorem Clemens in ordinem retulit, et cantorem distinctum a lectore *Canones apostolorum* posuerunt. Silvester et Ignatius custodem distinctum ab ostiario censuerunt, Hieronymus fossores addit. Videant et legant Domini deputati, et invenient, in iis inferioribus gradibus non tam esse conformem ecclesiasticam traditionem, ut possit vera et fixa ecclesiae traditio dici, vel ab ea esse profectos omnes et soli isti [*sic*] gradus (ut doctrina videtur praetendere). Tantum abest, ut divino iure sacrae ordinationes esse et dici possint tanquam indubitatum; oportet ergo distinguere fixos gradus a non fixis si hierarchiam firmam volumus statuere» (p. 74, 75). Y al dar su parecer sobre los cánones, nota respecto del canon 2: «Secundus non placet, quia non sufficienter constituit gradus hierarchiae nullamque in eis differentiam assignat, sed omnes fere videtur facere ex iure divino, id quod apud anti-

quos patres (ut superius a me dictum est) non habetur pro constanti» (p. 77).

Terminadas el 20 de octubre de 1562 las congregaciones generales, se reunieron los Padres de la Comisión con los legados, a fin de reformar la doctrina y los cánones, según las observaciones presentadas anteriormente por los Padres del Concilio. El último sábado de este mes fué entregado ya a éstos un ejemplar de la doctrina y los cánones reformados, para que diesen acerca de él su parecer. El 3 de noviembre comenzó el examen y discusión de los Padres. Si echamos una ojeada sobre esta doctrina y cánones reformados, observaremos que los cánones, fuera del séptimo (que a nosotros no nos interesa), han permanecido intactos (1); en cambio, el proemio o doctrina no sólo aparece ya dividida en capítulos, sino que ha experimentado grandes reformas. Por lo que hace a nuestro caso, vemos que no ha desaparecido la confusión de que se lamentaba el Obispo de Segovia. El capítulo 3 empieza así: «Insuper cum Scripturae testimonio et ecclesiastica traditione perspicuum sit externo signo sensibili ordinem (qui potestas spiritualis est) et gratiam conferri: dubitare nemo debet, *ordinem sive sacram ordinationem* (2) vere et proprie esse unum ex septem sanctae ecclesiae sacramentis» (p. 106). Según estas palabras, cuando el Concilio habla de que el Orden es sacramento, no se refiere a cualquier grado del mismo, sino tan sólo a la Ordenación sagrada. Por esta parte, pues, ha desaparecido la confusión respecto a los Ordenes menores, si bien subsiste aún por lo que concierne al Subdiaconado. Mas he aquí que en el capítulo 5 dice que además de los Ordenes conmemorados está el de los Obispos, de suerte que el Concilio enseña esta doctrina: «Ad similitudinem coelestis Hierusalem, ecclesiasticam hierarchiam per succedentium ordinum aptissimam dispositionem a Christo Domino constitutam esse». Tenemos, pues, que conforme a estas últimas palabras, Cristo ha instituído la jerarquía eclesiástica con sucesión de Ordenes en ella, y como quiera que ninguna excepción se aduce, parece inferirse en sentido obvio que toda la jerarquía eclesiástica es obra de Jesucristo. Pero vamos a ver luego los reparos que muchos Padres pusieron a este capítulo, precisamente por no estar conformes con el sentido de esta frase.

---

(1) No consideramos como reforma una errata material que fué corregida en el canon 4.

(2) Subrayamos nosotros en este lugar.

En efecto, esta doctrina así reformada tampoco satisfizo. A unos les desagradaba el que no se dijera explícitamente que Cristo o los Apóstoles habían instituído todos los Ordenes. Otros por el contrario deseaban se enmendase el párrafo relativo a la jerarquía eclesiástica, porque indicaba demasiado que toda ella era obra de Cristo. Alguno propuso como término medio que se declarara haber sido instituída por inspiración divina. Galeacio Roscio, obispo de Asís, y Julio Magnano O. M. C., que lo era de Calvi, afirmaban que Cristo instituyó los siete Ordenes y también los puso en práctica (p. 151, 192). Como dato singular podemos añadir que el primero de éstos opinaba que el Episcopado no es un Orden, sino sólo una dignidad: «Episcopatus autem non est ordo, sed dignitas, ut nomen met demonstrat». El cardenal de Lorena y arzobispo de Reims, expuso así su voto en el punto de que tratamos: «Episcopi, presbyteri sacerque ordo a Deo instituti sunt, non solum quoad ordinem, sed etiam quoad eam iurisdictionem, quae ordini annexa est; alia autem, quae seiuncta est, non est a Deo. Nam potestas omnis ordinis a Deo est et a Christo immediate instituta, cum nemo quidquam supernaturale constituere possit nisi Deus» (p. 207). No juzgamos suficientemente claras estas palabras del cardenal Carlos de Guisa para apreciar su mente en la tesis controvertida. Si bien asegura que los Ordenes sagrados son de institución divina, luego afirma que toda potestad de Orden ha sido instituída *inmediatamente* por Cristo. Pedro Danes, obispo de Labaur, después de asentar que Cristo ha instituído el sacramento del Orden, quiere explicar el modo de esta institución, y se expresa así: «Christus instituit... non solum apostolos, sed per eos alios inferiores qui eam [ecclesiam] regerent; creatique sunt ab apostolis ceteri ordines, ut diaconatus» (p. 158). Según el obispo de Labaur, pues, los Apóstoles instituyeron los Ordenes inferiores al Apostolado, mas no enumera sino el Diaconado. Sin embargo de esto, más adelante dice: «Canones placent, excepto 7., in quo explicetur, episcopos esse a Christo in sua ecclesia institutos». Alguna idea singular notamos en el voto de Juan Santiago Barba O. S. A., obispo de Terni. Sostenía este prelado que los Ordenes menores imprimen carácter en el alma, el cual no impide que los ordenados en menores puedan pasar al estado seglar; a los sacerdotes empero no les es permitido en ningún caso hacer lo mismo (p. 135). Observamos en el voto de Juan Antonio Fachinetto de Nuce, obispo de Nicastro, que este obispo admitía también

que el Subdiaconado y los Ordenes menores imprimen carácter (p. 182); pero es de advertir que esto lo decía de paso, mientras intentaba probar que la diferencia actual entre los presbíteros y los obispos no procede de Cristo inmediatamente, sino de los Apóstoles, los cuales quisieron cortar de una vez las rivalidades que surgían entre los presbíteros, poniendo uno al frente de los otros, y reservándole para este fin ciertas atribuciones. Entre las enmiendas propuestas por el Columbricense Diego de León, O. Carm., una es la de que en el capítulo 5 en lugar de *ordinum gradus* se ponga *sacramenti ordinis gradus* (p. 195).

Fuera de este último Padre que decía explícitamente ser todos los Ordenes grados de un sacramento, los demás se ceñían al punto de la institución por Cristo, o a la impresión del carácter. Mas como por una parte no sabemos que Cristo haya instituído más ritos que aquellos que son Sacramento, ni conocemos por otra rito alguno que carezca de la dignidad de sacramento e imprima carácter, en consecuencia venían a conceder, quienes tal afirmaban, que todos los grados del Orden son sacramento. En frente de estos Padres se levantaron otros para indicar a los primeros que no eran tan sólidos los fundamentos en que estribaban sus afirmaciones, y alguno de ellos declaró como más probable que varios grados del Orden son de institución eclesiástica.

Así el arzobispo de Braga, Bartolomé de los Mártires, O. P., proponía en su voto: «In doctrina *hierarchiam ecclesiasticam*, etc., dicatur *per succedentium*, et advertatur, an sit verum, quod Christus instituerit quatuor ordines minores» (p. 122). Y antes que él había dicho el patriarca de Aquilea: «*ecclesiasticam hierarchiam a Christo institutam* consideretur, an sit verum an potius a vicario Christi» (p. 111). Más severo se muestra en su juicio Próspero Rebiba, obispo de Troya (Italia meridional): «verba illa *ecclesiastica hierarchia a Christo instituta* non placent, quia non videtur verum, ut omnes gradus a Christo instituti sint» (p. 194). En el mismo sentido, y extendiéndose más, habló Esteban Bouchier, obispo de Quimper: «In 5, [cap.] non videtur verum, quod Christus instituerit hierarchiam ecclesiasticam, cum minores ordines neque ipse neque apostoli instituerint, ut patet de subdiaconatu et ceteris inferioribus ordinibus» (p. 215). Del mismo parecer era Bernardo del Bene, obispo de Nimes: «Et ibi *ecclesiastica hierarchia a Christo instituta* non placet,

sed dicatur *a Spiritu Sancto*, cum paulatim in ecclesia Dei ea revelata fuerit» (p. 176). También quiso llamar la atención de los Padres sobre este punto el obispo de Faenza, Juan Bautista Sighicello: «In 5. cap. placet, ut dicatur *uno vicario*, et advertatur an sit verum, quod dicitur, totam hierarchiam ecclesiasticam a Christo institutam» (p. 216). Pero entre los Padres, el que nos consta se extendió más sobre el punto en cuestión, es el obispo de Segovia, cuyo voto presentó compendiado por orden de los legados el general de la Compañía de Jesús, Diego Laynez. Dijo pues acerca de este particular el obispo Martín Pérez de Ayala, según consta en este extracto: «In 2 cap., cum de ordinibus infra diaconatum dicitur quod de illis fiat mentio apud patres et concilia, asseri videtur, quod sint de iure positivo, cui postea contradicere videtur, quod dicitur, hierarchiam esse a Christo institutam... Quintum cap. valde confusum est, nec videtur verum illud, quod ecclesia haec militans sit similis triumphanti, nisi statuatur, quod sicut in coelesti inferiores ordines divina institutione sunt subiecti mediis et medii supremis, ita in ecclesia hac presbyteros esse iure divino subiectos episcopis... Rursus quia minores ordines et subdiaconatus videntur iure humano instituti, et hic non asseritur, episcopatum esse ordinem distinctum et sacramentum, ut videtur esse: fit ut tantum remaneant in hierarchia sacerdotium et diaconatus, qui duo ordines hierarchiam facere non possunt, cum ex tribus constet, secundum B. Dionysium, quem d. Thomas sequitur... Circa canones. Canon 2, non placet, quia videtur ferire anathemate eos, qui negant inferiores ordines a diaconatu, quos tamen aliqui Catholici putant esse de iure humano» (p. 139, 140).

Por las palabras citadas se ve que el obispo de Segovia rechazaba, entre otras frases del esquema, aquellas que indicaban claramente que el Subdiaconado y los Ordenes menores eran de derecho divino, pues varios católicos, y a lo que parece él también, opinaban que estos grados del Orden son de *derecho humano* (es decir, derecho eclesiástico), y por lo tanto no son sacramento. Bueno será añadir que el general de la Compañía de Jesús, Diego Laynez, en su voto particular mostró también su disconformidad con las palabras del cap. 5, que hacen referencia a la jerarquía eclesiástica: «Quod dicitur etiam de ecclesiastica hierarchia, non placet, cum archiepiscopi patriarchaeque pertineant ad hierarchiam ecclesiasticam, et tamen sunt de iure positivo. Et similiter secundum aliquos diaconi et infe-

riores ordines, et tamen in doctrina dicitur, hierarchiam ecclesiasticam esse institutam a Christo» (p. 225). Con el General de los jesuítas terminó el 9 de diciembre de 1562 el examen de esta segunda forma de la doctrina y cánones del Sacramento del Orden.

De lo dicho se infiere que la atención de los Padres, que formaban lo que podríamos llamar la oposición a la tesis de la sacramentalidad de todos los grados del Orden, se concentró principalmente en el cap. 5 de la doctrina, el cual les pareció no estar ajustado a verdad, precisamente porque, diciendo que la jerarquía eclesiástica es institución de Cristo, insinuaba que todos los Ordenes son inmediatamente obra de Cristo. Pues bien, en los dos esquemas siguientes que aparecen en la obra de Ehses está suprimida por completo la mención de la jerarquía eclesiástica. Uno de estos esquemas presenta la doctrina y los cánones del sacramento del Orden, según la reforma que en presencia del cardenal Seripando elaboraron los obispos de Otranto, de Reggio y de Lanciano (p. 226-228). El otro es aquél en que pudieron finalmente quedar de acuerdo los diputados de la comisión en presencia también de dicho cardenal (p. 229-231). Verdad es que en la forma definitiva de la doctrina, que fué votada en la sesión XXIII, vuelve a sonar dos veces la palabra jerarquía eclesiástica en el cap. 4, que es una refundición de lo que en los esquemas constituía los cap. 4 y 5. Mas nada se dice acerca de la institución de esta jerarquía eclesiástica: «Quodsi quis omnes Christianos promiscue novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se postestate spirituali praeditos affirmet: nihil aliud facere videtur quam *ecclesiasticam hierarchiam*, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere, perinde ac si, contra beati Pauli doctrinam, omnes apostoli, omnes prophetae, omnes evangelistae, omnes pastores, omnes sint doctores. Proinde sancta synodus declarat praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, *ad hunc hierarchicum ordinem* (1) praecipue pertinere...» (p. 621).

No solamente en el cap. 5 se había hecho mención de la jerarquía eclesiástica. Entre los cánones sometidos al examen de los Padres el 3 de noviembre, el sexto era de este tenor:

«Si quis dixerit, nullam in ecclesia catholica et apostolica esse

(1) En este párrafo hemos subrayado nosotros las palabras.

hierarchiam seu sacrum principatum, sed omnes christianos ex aequo esse sacerdotes aut aequalis spiritualis potestatis: anathema sit» (p. 107).

Respecto de él había observado con razón el cardenal de Lorena: «In 6 [canone] ibi *principatum* deleatur *sacrum principatum*, quia ordines minores pertinent ad hierarchiam, et tamen non sunt sacri» (p. 208). Atendieron los obispos de la comisión a esta observación, y terminado el 9 de diciembre el examen de la doctrina y los cánones propuestos a la consideración de los Padres desde el 3 de noviembre, el canon sexto fué corregido así:

«Si quis dixerit, nullam in ecclesia catholica esse hierarchiam, vel omnes christianos ex aequo esse sacerdotes aut aequalis spiritualis potestatis: anathema sit» (p. 228).

Este canon redactado en esta forma debió parecer bastante flojo a varios. Pues, ya que en el cap. 1 se decía que Cristo había instituído el sacerdocio del N. T. y en el canon 7 se condenaba con el anatema a los que no admitían que los obispos habían sido instituídos por Cristo, pareció bien prescindir de esto en el canon 7, y en cambio puntualizar algo más lo relativo a la institución de la jerarquía de la Iglesia. De esta suerte el canon 6 fué últimamente reformado así, poco antes de la sesión XXIII:

»Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et [aliis] ministris: anathema sit» (p. 622).

Todavía yacía en tal forma este canon el día 14 de julio, cuando, a ruego de los españoles, a quienes otros luego se añadieron, fué suprimido el *aliis*, que hemos puesto entre paréntesis, y sin esta palabra fué votado el canon 6 al día siguiente en la sesión XXIII. Por él vemos que los Padres quisieron dejar bien asentado que en la jerarquía eclesiástica son de derecho divino el Episcopado, el Presbiterado, y algún grado más del Orden, cuyos miembros se llaman *ministri*, y por consiguiente parece evidente que deben incluirse entre ellos los diáconos. Mas quisieron dejar disputable, como hasta entonces, la cuestión de si el Subdiaconado y los Ordenes menores son de derecho divino o más bien de derecho eclesiástico.

Conviene insistir todavía más sobre el significado exacto que el Concilio de Trento pretendió dar a la palabra *ministri*. En los esquemas antes mencionados de la doctrina y cánones del sacramento del

Orden que se formaron después del 9 de diciembre (o quizá poco antes de este día el primero de los dos esquemas), se leen unas palabras al final del cap. 2 que parecían apoyar la sentencia de los que opinan que Cristo instituyó el Subdiaconado y los Ordenes menores precisamente por haber instituído el Diaconado, del cual aquellos Ordenes vienen a ser un desdoblamiento. Dice así el final del cap. 2 del esquema redactado por los obispos de Otranto, Reggio y Lanciano en presencia del cardenal Seripando: «Nam non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacrae Litterae apertam mentionem faciunt et quae maxime in illorum ordinatione attendenda sunt gravissimis verbis docent; et ab ipso ecclesiae initio sequentium ordinum nomina atque eorum singulis propria ministeria: subdiaconi, scil., acolythi, exorcistae, lectoris et ostiarii (qui omnes uno diacono nomine comprehendebantur) frequentissime apud patres et sacra concilia legimus» (p. 226).

Semejantemente se expresa el cap. 2 de la doctrina en la cual convinieron el 11 de enero de 1563 los diputados de la comisión en presencia del mismo cardenal: «Nam non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacrae Litterae apertam mentionem faciunt, ac, quae maxime in illorum ordinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent, et ab ipso ecclesiae initio sequentium ordinum nomina atque eorum singulis propria ministeria: subdiaconi scilicet, acolythi, exorcistae, lectoris et ostiarii, qui omnes, quemadmodum diaconi, in genere ministrantium habentur, frequentissime apud Patres et sacra concilia legimus» (p. 229).

En ambas formas se observa una tendencia muy marcada en el sentido de aproximar al Diaconado el Subdiaconado y los Ordenes menores. La primera, después de mencionar estos grados del Orden, inferiores al Diaconado, añade: *qui omnes uno diaconi nomine comprehendebantur*. La otra señala una razón común entre todos estos grados del Orden: *qui omnes, quemadmodum diaconi, in genere ministrantium habentur*. Pues bien; ninguna de estas dos formas prevaleció, y después de retocado convenientemente, fué votado así en la sesión XXIII el final del cap. 2: «Nam non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacrae Litterae apertam mentionem faciunt, et, quae maxime in illorum ordinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent; et ab ipso ecclesiae initio sequentium ordinum nomina atque uniuscuiusque eorum propria ministeria, subdiaconi

scilicet, acolythi, exorcistae, lectoris et ostiarii in usu fuisse cognoscuntur, quamvis non pari gradu. Nam subdiaconatus ad maiores ordines a patribus et sacris conciliis refertur, in quibus et de aliis inferioribus frequentissime legimus» (p. 620).

Por donde se colige que ambas formas fueron suprimidas, para dejar disputable, como antes, si el Subdiaconado y los Ordenes menores son un desdoblamiento del Diaconado, o más bien instituciones nuevas de carácter puramente eclesiástico.

Conviene llamar la atención sobre el canon 4 que en la forma del 3 de noviembre decía así:

«Si quis dixerit per ordinationem non conferri spiritualem et indelebilem potestatem, aut eum, qui sacerdos semel fit, rursus laicum fieri posse; aut non dari per eam Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos, cum ordinant, dicere: *Accipite Spiritum Sanctum:* anathema sit» (p. 107).

Pues bien; después de la discusión de los Padres, quedó en la forma siguiente:

«Si quis dixerit per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere: *Accipe Spiritum Sanctum*: aut per eam non imprimi characterem; vel eum qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse: anathema sit» (p. 228 y 230).

Y permaneció así este canon a pesar de los cambios subsiguientes de otros capítulos y cánones, y tal fué votado en la sesión XXIII. Mas nótese que no dice ya simplemente que por la Ordenación se confiere el Espíritu Santo, sino por la *Ordenación sagrada*. Ni es preciso admitir que aquí el Concilio incluía el Orden del Subdiaconado, pues aquellas palabras «ac proinde frustra episcopos dicere *Accipe Spiritum Sanctum*», sólo pueden referirse a los tres primeros grados del Orden: el Episcopado, el Presbiterado y el Diaconado.

Resta por resolver la dificultad mayor que creemos puede aducirse contra lo que llevamos dicho, y es la que se infiere del canon 2. En el esquema presentado a los Padres el 3 de noviembre aparecía así este canon:

»Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in ecclesia catholica alios ordines, et infimos et medios, qui velut gradus quidam in sacerdotii ordinem tendant; vel ordinem esse figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis: anathema sit» (p. 107).

Recordemos que el obispo de Orense y más adelante el obispo de Segovia en el resumen de su voto presentado por el General de la Compañía de Jesús, habían manifestado su disconformidad con este canon, porque en él se fulminaba el anatema contra los que negaban los Ordenes inferiores al Diaconado los cuales, decían, varios católicos opinan que sólo existen por derecho humano, es decir, no por derecho divino como lo serían si hubieran sido instituídos por Cristo. Con estas palabras parecían indicar que el canon 2 tal vez podría herir a estos católicos.

En este punto se adhirió al voto del obispo de Segovia el de Montemarano, Antonio de S. Miguel, O. M. O.: «Canones placent cum notationibus segobiensis» (p. 148). Es más; consta que a otros les desagradaba este canon por otro motivo. Así Gabriel de Monte, obispo de Iesi, y Santiago de Sala, obispo de Viviers no asintieron al canon 2 porque en él quedaba el Episcopado excluído del Orden (p. 151, 171). Después de la discusión de los Padres vemos que aparece este canon en la forma siguiente, que fué ya la definitiva, pues permaneció invariable en los cambios subsiguientes de la doctrina y cánones:

«Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in ecclesia catholica alios ordines et maiores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur: anathema sit» (p. 227, 230, 621).

La única mudanza que en esta nueva forma del canon 2 se lee consiste en haber pasado la segunda y última parte del canon 2 de la forma primera al canon 3, y el responder a la forma propuesta por Urbano Vigerio de Ruvere, obispo de Senigaglia, quien había dicho: «2 [canon] non placet ibi *medii et infimi* dicatur *minores*» (p. 152). Con todo se satisfizo luego a los obispos de Iesi y Viviers, pues, finalmente fueron insertadas las siguientes palabras en el cap. 4 tal como fué aprobado en la sesión XXIII: «Proinde sancta synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere...» (p. 621).

Esto no obstante exteriormente no parece que el Concilio haya tenido en cuenta la observación de los Obispos de Orense y Segovia, apoyada por el voto del Obispo de Montemarano. ¿Será que pretendía tal vez condenar a los católicos que sostenían que los Ordenes inferiores al Diaconado son sólo de derecho eclesiástico? Evidentemente hay que desechar desde luego tal hipótesis, después de lo dicho acerca

del esfuerzo del Concilio por evitar toda frase que apoyara la sentencia de que estos Ordenes son de derecho divino. De aquí se infiere, pues, que si el Concilio no hizo caso de la observación del Ilmo. Martín Pérez de Ayala es porque vieron infundada su advertencia. Y en efecto, el canon 2 sólo afirma que en la Iglesia católica, además del Sacerdocio, hay otros Ordenes mayores y menores, por medio de los cuales como por grados se asciende al Sacerdocio. Mas nada especifica acerca de si todos ellos o sólo los mayores, o la mayor parte de ellos, son de derecho divino. Por consiguiente en ningún modo se pronunciará contra este canon el que sostenga que los Ordenes menores y uno de los mayores son solamente de derecho eclesiástico (1).

Todavía creemos oportuno hacer una observación acerca del canon 2, cotejándolo con el 3. En el esquema del 3 de noviembre decía así el canon 2:

«Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in ecclesia catholica alios ordines, et infimos et medios, qui velut gradus quidam in sacerdotii ordinem tendant; vel ordinem esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis: anathema sit» (p. 107).

Como se ve este condenar con el anatema no sólo a todo aquél que negare que en la Iglesia hay Ordenes mayores y menores, sino también juntamente a todo aquél que afirmare que el Orden es un «invento humano ideado por los hombres ignorantes en las cosas eclesiásticas», sugería la idea de que el Concilio quería condenar a todo

---

(1) Podrá discutirse si procedería contra este canon el que afirmara que, fuera del Sacerdocio, todos los demás Ordenes, tanto los mayores como los menores son tan sólo de derecho eclesiástico. Evidentemente el que tal dijera contravendría al canon 6 (p. 622), en lo cual no puede haber discusión. Pero ¿estaría también en contradicción con el canon 2? No lo creemos. Se dirá tal vez que la Iglesia no puede obligar a admitir unos Ordenes que ella misma ha instituido, hasta condenar como a hereje al que no los admita. Mas el que tal admitiera, parecería olvidar que el canon 5 aprobado en la Sesión XXIII, condena como a hereje al que despreciare como cosa perniciosa la sagrada unción, usada por la Iglesia en la Ordenación sagrada, la cual es claro que no es de derecho divino. La Iglesia, pues, al instituir esta y otras ceremonias en el Orden lo hace con facultad recibida de Cristo, y el que rechaza aquéllas, niega por lo mismo la tal facultad, que como recibida de Cristo le compete por derecho divino. Del mismo modo aun en el caso hipotético (que actualmente no se da) de que, fuera del Sacerdocio, todos los Ordenes mayores y menores constara que son de derecho eclesiástico, la Iglesia podría obligar a los fieles a admitir estos Ordenes que ella instituyese con la autoridad recibida de Cristo, y condenar como a hereje al que no reconociendo aquellos Ordenes, negara por lo mismo el tal derecho que de Cristo recibió.

aquel que sostuviera ser alguno de los grados del Orden obra humana y no de Cristo. Pues bien ya después de la discusión de los Padres aparece este último párrafo del canon 2 en el canon 3, el cual toma ya definitivamente la forma siguiente:

«Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quendam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum: anathema sit» (p. 228, 230, 621).

El cambio es para tenerse en cuenta. Aquí se condena simplemente al que refiriéndose a la Ordenación sagrada (*ordinem sive sacram ordinationem)*, afirmare *esse figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis.*

§ 3

Atendida esta obsevación, nos parece que no están en la verdad el P. Galtier (1) y el P. Hugon (2) al pretender que estas palabras del canon 3 han de entenderse también de los Ordenes inferiores al Diaconado, pues precisamente la corrección hecha por el Concilio prueba todo lo contrario. Y menos puestas en razón nos parecen aún las palabras siguientes: «ce sont eux surtout (les ordres inférieurs au diaconat), ce sont surtout les traditions des divers instruments que les protestants traitent de *figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis;* pareil mépris et pareilles qualifications ne sauraient s'entendre aussi bien des diacres institués par les apôtres ou de l'imposition des mains mentionée tant de fois dans l'Ecriture.»

En efecto entre los artículos de doctrina protestante presentados al examen de los teólogos el 18 de septiembre de 1562, el 5.° decía:

«Non esse in novo testamento sacerdotium visibile et externum, neque potestatem aliquam spiritualem, sive ad consecrandum corpus et sanguinem Domini, sive ad offerendum, sive ad absolvendum coram Deo a peccatis; sed officium tantum et magisterium praedicandi

---

(1) Art. *Imposition des mains* en *Diction. de théolog. cathol.*, t. VII, a. 1923, col. 1419.
(2) *Revue thomiste*, a. 1924, pp. 488-489.

Evangelium, et eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes.» (p. 5.)

Tal artículo fué juzgado como verdaderamente herético (p. 18-23). Que el Concilio, al presentar entre otros este artículo al examen de los teólogos, daba ciertamente en el blanco, lo prueban aun las obras de luteranos y calvinistas. Ellos no admitían entre los fieles un grado superior constituído por el sacerdocio, encargado de la administración de los sacramentos. En su sentir todos los cristianos son de derecho sacerdotes; de hecho con todo conviene que sólo desempeñen este cargo aquellos que reciban por designación de la Comunidad esta comisión. Así se expresa Lutero en su libro *De captivitate Babylonis* al tratar del Orden: «omnes christianos aequaliter esse sacerdotes, hoc est eamdem in verbo et sacramento quocumque habere potestatem; verum non licere quemquam hac ipsa uti, nisi consensu communitatis aut vocatione maioris; quod enim omnium est communiter, nullus singulariter potest sibi arrogare donec vocetur» (1). Una vez rechazado el sacerdocio como institución de Cristo, consiguientemente se veían precisados a negar también los protestantes la realidad de cualquier rito sacramental para conferir dicha potestad. Y en efecto esta consecuencia la saca también Lutero: «Hoc sacramentum [Ordo] ecclesia Christi ignorat inventumque est ab ecclesia papae; non enim solum nullam habet promissionem gratiae ullibi positam, sed ne verbo quidem eius meminit novum testamentum. Ridiculum est autem asserere pro sacramento Dei, quod a Deo institutum numquam potest demonstrari. Non quod damnandum censeam eum ritum per tanta saecula celebratum, sed quod in rebus sacris nolim humana commenta fingi, nec liceat adstruere aliquod divinitus ordinatum, quod divinitus ordinatum non est, ne ridiculi simus adversario» (2). Tenemos pues que los protestantes al tratar del Orden asestaron sus tiros principalmente no contra los Ordenes menores, sino contra el fundamento del edificio, esto es contra el mismo sacerdocio, y contra el sacramento del Orden por el cual se confiere en la Iglesia de Cristo (que ellos por su ceguera decían no ser tal sino la Iglesia del Papa), este grado jerárquico.

Y al tratar de las ceremonias con que la Iglesia confiere el sacra-

(1) *Opera latina*, ed. Schmidt, vol. V, p. 109.
(2) *De Capt. Babyl.*, § *De Ordine*.

mento del Orden ¿pretendieron los protestantes ridiculizar principalmente la entrega de los instrumentos? No anduvieron ellos tan ignorantes en confundir lo principal con lo secundario. Claramente llamaban ellos a veces al Orden con el nombre de imposición de las manos. Así decía Calvino: «Impositionem manuum, qua ecclesiae ministri in suum munus initiantur, ut non invitus patior vocari sacramentum, ita inter ordinaria sacramenta non numero» (1). De lo dicho se infiere que cae por su base el argumento de que el Concilio de Trento en el canon 3, al definir que el Orden o sagrada Ordenación es un sacramento, se refiere principalmente a los Ordenes inferiores al Diaconado, por ser éstos y sus ceremonias objeto de principal reprobación de parte de los protestantes. No; por desgracia los protestantes en sus ataques iban a lo más fundamental de la doctrina católica; ellos rechazaban principalmente la Ordenación sagrada, y entendían por tal en primer término el sacerdocio, al cual tienden los demás Ordenes, como bien dice el canon 2, y luego también los otros Ordenes que se confieren por la imposición de las manos, es decir, los que son sacramento. He aquí claramente expuesta la historia del canon 3. Ver, pues, en él un argumento en pro de la sacramentalidad del Subdiaconado y los Ordenes menores, no parece sino una ilusión.

Con lo dicho en el presente artículo creemos haber demostrado suficientemente cuán destituído de fundamento está el argumento aducido por algunos teólogos, aun de los modernos, al apoyar su tesis acerca de la sacramentalidad del Subdiaconado y los Ordenes menores en la autoridad del Concilio de Trento, como si este Concilio ecuménico hubiese querido manifestarse como inclinado a defender esta sentencia. No; parece evidente que el Concilio de Trento evitó a todo trance el pronunciarse por una parte o por otra al tratarse de una cuestión en la cual había tanta diversidad entre los Padres. El Espíritu Santo, como siempre, veló por la Iglesia a fin de que no se inclinase a apoyar con su autoridad una sentencia a la cual tan poco habían de abonar las modernas investigaciones históricas (2).

MANUEL QUERA.

Sarriá.

---

(1) *Inst.* l. 4, c. 14, n. 20.

(2) TIXERONT, *L'Ordre et les Ordinations*, p. 87 (Paris, 1925).

SAN PEDRO CANISIO EN LA LITERATURA ESPAÑOLA

I

BIOGRAFIAS

No ha sido muy fecunda y pródiga nuestra patria en escribir biografías del santo y doctor de la Iglesia Pedro Canisio. Sin embargo no deja de haber algunas que vamos a reseñar.

1. El primer autor español que trazó un bosquejo de la vida de Canisio fué sin duda el P. Pedro de Rivadeneira que conoció y trató íntimamente al segundo Apóstol de Alemania. En su Catálogo latino de los *Escritores de la religión de la Compañía de Jesús* (Amberes, 1608) habló del hijo de Nimega más extensamente que de otros escritores mencionados en su libro. Ponderó con justicia sus virtudes, su incansable laboriosidad, su celo en la defensa de la fe contra los asaltos y acometidas de los herejes. Copia también el honroso epitafio que se le puso en la Iglesia de San Nicolás de Friburgo. Tres ediciones logró el Catálogo del jesuíta toledano; la primera citada y las de Lyon, 1609 y Amberes, 1613. La de Rouan de 1653, no es distinta de la de Lyon, como diligentemente advierte Sommervogel. Los continuadores de Rivadeneira, los PP. Alegambe y Sotwel, *Biblioteca de los Escritores de la Compañía*, Amberes, 1647 y Roma, 1675, repitieron lo que había escrito el jesuíta de Toledo, añadiendo tan sólo otras varias obras y los elogios a Canisio de algunos célebres varones.

2. En 1643, la fecunda y piadosa pluma de Nieremberg compuso *Ideas de Virtud en algunos Claros Varones de la Compañía de Jesús para los religiosos de ella* (Madrid, 1643). En las páginas 557-588 insertó la Vida del Venerable Padre Pedro Canisio, Martillo de los herejes. La dividió en siete párrafos, en los que da a conocer su nacimiento, educación y entrada en la Orden de San Ignacio, apostólica predicación y celo contra los protestantes, peregrinaciones nume-

rosas en servicio de Dios, escritos en que impugna a los sectarios, raras virtudes, oración, profecías y milagros, dichosa muerte y muchos milagros que a ella se siguieron. La saca principalmente de Rivadeneira, Alegambe, Sachini. Es una vida de edificación, escrita en lenguaje castizo, algo redundante, pero con vivo interés. En la elección de milagros más se guía por los dictámenes de la piedad que por los cánones de la crítica.

3. Hasta la beatificación de Canisio no salió otra biografía castellana al palenque literario. Entonces, obligado por la obediencia, tejió el P. Ramón García, S. J. la *Vida del Beato Pedro Canisio Sacerdote Profeso de la Compañía de Jesús.* (Madrid, 1865.) Es un volumen en 4.° de 347 páginas a línea tirada. Encierra dos libros; el primero comprende nacimiento, niñez, estudios, vocación y virtudes. El segundo, proezas en los generalatos de San Ignacio, Laínez, Borja, Mercuriano y Aquaviva, enfermedad, muerte, milagros. Al principio se transcribe la Bula de Beatificación expedida por Pío IX. Concretóse el P. Ramón García a narrar los hechos virtuosos del Beato, y a presentarlo como un dechado de la perfección religiosa.

4. En Roma, en la imprenta de la S. C. de Propaganda Fide se estamparon, año de 1870, las *Vidas de los Santos y Beatos de la Compañía de Jesús.* No llevaba el libro nombre de autor; pero lo redactó el hermano coadjutor Ramón María Lizargarate. En las páginas 269-288 se contenía la *Vida del P. Pedro Canisio.* Resumió acertadamente el autor la Biografía del gran santo holandés; y en pocas páginas trazó una semblanza hermosa de Canisio. Tal vez dibuje su niñez y adolescencia con trazos demasiado halagüeños; sepulta en el olvido sus imperfecciones y cuanto podía amortiguar el brillo de sus virtudes juveniles. Finaliza de este modo: «El Papa Gregorio XVI declaró en 1844 heroicas sus virtudes, y Pío IX le beatificó en 1864. Murió en Friburgo, donde se veneran sus reliquias». *Las Vidas de los Santos y Beatos de la Compañía* tuvieron otra edición en Madrid el año 1877. Se conservó íntegro el esbozo biográfico de Canisio; mas al fin se pusieron las Novenas de los siervos de Dios mencionados en el texto. La XVII ostenta este título: «Novena al Beato Pedro Canisio de la Compañía de Jesús». Ocupa las páginas 507-514, y se advierte que la compuso el P. M. F. M. En las oraciones para cada día se van recordando las diversas virtudes del Beato.

5. *Un Flos Sanctorum de la Compañía de Jesús...* por un Padre

de la misma Compañía vió la luz pública en Barcelona el año 1911. En dos hojas, pág. 43-46, se incluyen el resumen biográfico de San Canisio, reflexión y oración litúrgica. El fin del *Flos Sanctorum* no es otro que ofrecer a los fieles cristianos un compendio popular de los santos jesuítas que declare el espíritu de la Compañía de Jesús, que en ninguna parte se refleja tanto como en la vida de aquéllos. En Canisio consigue perfectamente su intento.

6. Recientemente, con ocasión de la solemne canonización del teólogo de Nimega, publicó la Administración de *Razón y Fe* la obra *San Pedro Canisio de la Compañía de Jesús, segundo Apóstol de Alemania*, por el Padre Juan Metzler, S. J. *Traducción del alemán* por Jesús Bujanda, S. J. (Madrid, 1925). Consta de un volumen en 8.°, de 216 páginas. Es una vida de arte moderno, que abarca los principales hechos del Santo, como se colegirá de su índice compuesto de nueve capítulos: introducción; preparación remota para el apostolado; vocación para apóstol de Alemania; restaurador de la escuela e instrucción; predicador y catequista; escritor y teólogo; consejero de príncipes y superiores religiosos; significación y carácter; fin dichoso y veneración después de su muerte. Leyendo este jugoso compendio se descubren las prendas extraordinarias de Canisio, sus excelsas virtudes, su celo por la salvación de las almas y su ardor en defensa de la doctrina enseñada por la verdadera Iglesia de Cristo. Aparece bien fundada en historias fehacientes y documentos dignos de crédito.

7. Acaba, en fin, de salir de las prensas de Sevilla un boceto biográfico de *San Pedro Canisio, de la Compañía de Jesús, Confesor y Doctor de la Iglesia Universal*. En 62 páginas en 8.° se dibujan con fidelidad y calor los trazos más salientes de la vida del santo jesuíta, cuyo retrato se reproduce en la portada. Opúsculo oportunísimo para la propaganda popular, a la que su autor, R. Allendesalazar, S. J. lo consagra.

II

ESCRITOS LAUDATORIOS

En otros libros publicados en España o por españoles se dedican al gran teólogo de Nimega memorias, elogios, o artículos encomiásticos que merecen recordarse por contribuir no poco a encumbrar su fama literaria e insigne santidad.

1. Muchas generaciones de jesuítas habrán oído leer el 27 de abril el encomio que le tributa el *Traslado del Menologio de Varones Ilustres de la Compañía de Jesús, cuyos elogios aprobados por Nuestros Padres Generales se leen los días que corresponden en la Casa Profesa de Roma* (Madrid, año de 1729). En las 12 líneas que lo constituyen, se dice, entre otras cosas, de Pedro Canisio: «Grande en la doctrina, grande en sagrada elocuencia, grande en toda virtud, y singularmente grande en la obediencia. Se puede llamar apóstol de la Alemania, y a quien reconoce la Compañía fundador de las Provincias de aquellos países».

2. No es mucho más dilatado el artículo que en memoria del Santo inserta el *Gran Diccionario Histórico o Miscelánea Curiosa de la Historia Sagrada y Profana... traducido del francés de Luis Moreri... y puesto en castellano por D. José de Miravel y Casadevante.* En la página 15 del tomo 2.º (París, 1753) apellídasele «uno de los mayores hombres del siglo XVI». «Apareció, dice el articulista, con lustre y lucimiento en el Concilio de Trento y murió en olor de santidad a 21 de diciembre de 1597, a los setenta y siete de edad, en el Colegio de Friburgo, que había fundado.»

3. A mediados del siglo pasado salía a luz la *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús escrita en francés por Crétineau-Joli, traducida al castellano por J. José González Hebrero.* Reiteradas veces en los tomos primero y segundo se habla con gran loa de los trabajos admirables de Canisio, de su apostolado, legacías, disputas con los protestantes, divulgación de su catecismo, «que demuestra la verdad tan victoriosamente que el protestantismo no pudo contestarle sino por medio de sátiras». En vista de sus proezas no vacila el historiador en estampar estas cláusulas: «En esta época Canisio era uno de los más considerables personajes de Alemania: consejero de los reyes, favorecido de los pueblos, estimado de los ricos, respetado y querido de los pobres, ejercía una autoridad que todos honraban como si fuera un deber: esta autoridad sólo dimanaba de su fe y su talento».

4. No ofrece excesiva seguridad a los literatos la conocida *Biografía Eclesiástica Completa* por estar materialmente empedrada de errores e inexactitudes. El artículo sobre Canisio, aunque no deja de tener sus lunares, resulta en conjunto bastante aceptable. Al Santo se le ensalza de esta suerte (Tom. III, Barcelona, 1850, págs. 304-305):

«Pedro Canisio poseía todas las virtudes que constituyen un verdadero apóstol: tal es el juicio que han formado de este hombre ilustre varones de su tiempo, y en particular los Papas Pío IV, Pío V, y Gregorio XVI».

4. El *Diccionario Enciclopédico de la Teología Católica... por Wetzer-Welte... traducido por la Asociación Católica bajo la dirección de José Hernández Ardieta* contiene en el tomo 4.°, páginas 300-302 (Madrid, 1867), una reseña bio-bibliográfica del Santo jesuíta que llena cuatro columnas del volumen y va firmada por Seback. Escrita con sobriedad y sin alardes de erudición, hace resaltar bien los trabajos de San Canisio en pro de la religión católica y en contra de la herejía. «No sólo detuvo, afirma, los rápidos progresos del protestantismo en aquel país, sino que hasta volvió a traer al seno de la Iglesia gran número de sectarios... En un momento en que el catolicismo corría los mayores peligros en Alemania, en Austria, Bohemia y Suiza, fué el verdadero apóstol escogido por la Providencia para difundir en aquellos países una reforma de costumbres y disciplina real y adecuada a las necesidades del tiempo».

6. Netamente español no hay en nuestra patria otro *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas* que el publicado en Barcelona bajo la dirección de los Sres. Perujo y Angulo, aunque por desgracia muy dependiente de diccionarios extranjeros. Al P. Canisio se le concede un lugar en la página 406 del tomo 2.°. Después de dar unas ligeras noticias biográficas, copia este trozo del artículo mencionado de Seback en el número precedente: «Nadie tuvo más influencia que él (Canisio) en los progresos y mejoras de su siglo, por su doctrina y ejemplo, por las altas misiones que desempeñó cerca de los grandes... por los establecimientos de instrucción elemental y universal que fundó y organizó y que le valieron un nombre verdaderamente histórico».

7. El Santo de Nimega fué de los llamados a primera hora a laborar en la heredad de la Compañía, y había de reclamar una gran parte en su establecimiento y consolidación. Los documentos concernientes al origen de la Orden de San Ignacio no podían menos de aludirle en muchas ocasiones. Y así sucedió: en *Monumenta Historica Societatis Iesu*, principalmente en *Monumenta Ignatiana* (12 tomos, Madrid, 1903-1912) e *Historia Societatis Iesu* de Polanco (6 tomos, Madrid, 1894-1898) salen a relucir repetidísimamente su nombre

y sus hechos, en muchos de los cuales resplandecen sus dos notas características, la santidad y la ciencia. Unas veces le significa San Ignacio que se edifican mucho en Roma de sus predicaciones, visitas, prácticas de mendigar, etc.; otras le nombra provincial de Austria, Bohemia y Alemania pagado de su celo y observancia religiosa, y no pocas le manda tratar con los príncipes eclesiásticos o seglares negocios religiosos o de la Compañía en atención a su prudencia y otras relevantes cualidades que le hacían caro a los potentados. A él se debía en mucho la aceptación que la Compañía se granjeó en Alemania, según declara este párrafo de la historia de Polanco: «Grande era el favor que dispensaban los fieles católicos a los jesuítas, y la edificación que de ellos recibían, promovida y aumentada de un modo admirable por los sermones del P. Canisio, cuya doctrina le había conquistado extraordinaria autoridad, así con el Archiduque de Baviera y los primates, como con el pueblo católico. Además su miramiento en acomodarse a todos en las conversaciones y singularmente el ejemplo de vida ganábanle los corazones de los hombres».

8. El *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús* por José Manuel Aicardo, S. J. (cuatro tomos, Madrid, 1919-1924), que tanto depende de *Monumenta*, se hace eco de los trabajos apostólicos de San Pedro Canisio, encomia sus eminentes virtudes religiosas y traduce algunas de sus cartas llenas de maravillosas enseñanzas.

9. En nuestros días la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Barcelona, José Espasa e Hijos, Editores, en su tomo XI, página 43, trazó un esbozo biográfico de San Canisio en el que se le tributan estas alabanzas: «Fué hombre de acción, de fácil y elocuente palabra, de vida ejemplar y austera y dotado de excepcionales dotes de gobierno. Su catecismo ha sido apreciado como una obra notable de apologética». Termínase el esbozo con una bibliografíaabundante; pero únicamente cita un autor español, al P. Antonio Astrain, quien, a decir verdad, sólo por incidencia trata del jesuíta de Nimega.

III

LOS CATECISMOS Y OTRAS OBRAS DE CANISIO EN ESPAÑA

1. Incontables ediciones lograron los catecismos del santo holandés. España, que en la época de Canisio caminaba a la cabeza de la cultura europea, no había de mirar con indiferencia esas joyas preciosas. Imprimió la famosa *Summa Doctrinae christianae* con el siguiente título que traducimos del latín: *Suma de la doctrina cristiana compuesta brillantemente por cuestiones: ahora nuevamente revisada y aumentada. Autor el Doctor Pedro Canisio, teólogo de la Compañía de Jesús, como constará de su nuevo prólogo. Añadióse a esta revisión la autoridad, decreto, privilegio del emperador Fernando* y *del rey de España, Felipe II. Con licencia.* Salamanca. Imprimía Matías Gastio, MDLXX. A costa de Vicente de Portonariis. Está tasado a real y medio. Es un libro en 8.° de 191 × 148 milímetros. Consta de 12 hojas preliminares sin paginar, 135 folios de texto paginados y 9 hojas, sin paginar, finales. Colofón. Salamanca, Imprenta de Matías Gastio. Año 1570. La licencia real se concede a Portonaris «para que por esta vez podáis hacer imprimir en estos nuestros reinos el dicho libro». La dedicatoria de Cristóbal Plantina al monarca español lleva este encabezamiento: «A Felipe II, rey católico de los españoles, el mayor de todos los reyes y poderosísimo». Siguen la carta de Canisio a los Colonienses, los edictos de Fernando I y Felipe II. El texto se reparte en esta forma: *Suma* 1-123 folios; finis. En el 124, índice de la Suma; en el 125, versos de las principales partes de este catecismo añadidos en obsequio de los estudiosos. Son 31 exámetros y el siguiente pentámetro: Laus aeterna Deo perpetuumque decus. En los folios 126-135 se inserta el Apéndice sobre la caída y justificación del hombre, según la sentencia y doctrina del Concilio Tridentino. Las 9 hojas finales se destinan al índice alfabético. Existe un ejemplar en la Biblioteca de San Isidro de Madrid, 9.ª-5264.

2. Nueve años después se estampaba el Parvus Catechismus Catholicorum. Su título, en castellano, suena así: *Pequeño Catecismo de los católicos. Su autor el Doctor Pedro Canisio teólogo*

de la Compañía de Jesús. Salamanca. Imprimía Alfonso de Terranova y Neyla. Año MDLXXIX.

Este libro, en 8.°, de 175 × 113 milímetros, comprende una hoja de portada y en el vuelto la licencia del Ordinario, y 24 folios de texto paginados. En el reverso del folio 24 léese el siguiente tetrásticon del nombre de Jesús:

Dulce tuum nostro scribas in pectore nomen:
Namque tuo constat nomine nostra salus.
Illi triste nihil cadit unquam, mitis Iesu,
Qui velit usque tui nominis esse memor.

(Tu dulce nombre escribe en nuestro pecho; pues en tu nombre se cifra nuestra salvación. ¡Oh suave Jesús!, no acaece cosa triste a quien siempre quiere acordarse de tu nombre.) Forma parte este Catecismo de una obrita de la que luego diremos.

3. Cataluña imprimió también uno de los catecismos canisianos. En 1592 se estamparon en la imprenta barcelonesa de Sebastián Cormellas las *Institutiones Cristianae Pietatis*, o traducida la portada al castellano, *Instituciones de la Piedad Cristiana*, esto es, *Catecismo abreviado de Pedro Canisio, teólogo de la Compañía de Jesús*. Barcelona. Imprenta de Sebastián Cormellas. Año 1592. Constituyen un opusculito en 12.°, de una hoja de portada, 36 folios paginados de texto, y tres hojas sin paginar en que van las definiciones contenidas en esta doctrina cristiana. Omítense las cuestiones del pequeño catecismo de los católicos y los testimonios escriturarios. Siguen las Instituciones a la *Suma de los Sacramentos de la Iglesia sacada de la doctrina del R. P. Fr. Francisco de Victoria, de la Orden de Predicadores, Excatedrático primario de Teología en la Universidad de Salamanca*, pero con paginación y títulos propios. Al Catecismo se le llama en la portada utilísimo para todos los cristianos. Sommervogel desconoció esta edición. Braunsberger vió un ejemplar de ella en París en la Biblioteca Mazarina; y el R. P. Getino menciona la Suma de Vitoria, a la que se juntan las Instituciones canisianas, como existente en la Biblioteca Provincial de Barcelona.

4. Un célebre jesuíta español, paladín en las discordias que, a fines del siglo XVI, desgarraron el seno de la Compañía en España, el P. Dionisio Vázquez, primer biógrafo de San Francisco de Borja, cuidó de imprimir la *Suma* del P. Pedro Canisio en Amberes. Residía

aquí, en 1566, juntamente con el P. Pedro Páez, para atender a las necesidades espirituales de los comerciantes españoles que en Flandes traficaban. El 17 de febrero del citado año escribía Vázquez a su Padre General Borja: «Yo envié (unas cartas) los días pasados con un librito del P. Canisio, que yo hice aquí por su orden imprimir». ¿De qué edición se trata? Braunsberger opina que puede ser o la Suma de la doctrina cristiana... impresa por Juan Belleri en Amberes en 1565, o las Instituciones de la Piedad Cristiana estampadas en dicha población por Plantina en 1566. De este trabajo del P. Dionisio Vázquez no hace memoria el P. Uriarte en su eruditísima obra de *Anónimos* y *Seudónimos*.

5. Como la Suma encerraba tan sólida doctrina cristiana, algunos hombres, celosos del bien espiritual de sus prójimos, se tomaron el trabajo de trasladarla al castellano para que pudieran aprovecharse de ella los desconocedores de la lengua del Lacio. ¡Cosa extraña! La primera versión castellana no salió de las prensas españolas, como nos lo descubrirá el título de su portada: *Suma de la Doctrina Christiana. Compuesta por Preguntas y Respuestas para provecho y utilidad de la Rep. Christiana: agora nuevamente traduzida en Romance Castellano por* I.(uan) M.(artín) C.(ordero) *Por mandamiento y Authoridad d'el Serenísimo Rey d'España d'Inglatierra, (sic) Francia y Napoles, Don Phelipe nuestro Señor*. (Escudo del Impresor.) En Anvers. En casa de Guillermo Simón ala (sic) enseña d'el Abestruz. 1558. Con Priuilegio. Consta de un volumen en 4.°, que mide 98 × 147 milímetros, y tiene ocho hojas preliminares sin foliar y 108 folios paginados de texto. La impresión es buena. En el vuelto de la portada lleva la aprobación de Juan Hentenio, Doctor en sagrada Teología. Siguen en los otros folios el Privilegio de Felipe II, a Guillermo Simón por tres años; la carta y mandamiento del Soberano español, de que hablaremos, la dedicatoria al Duque de Sesa, por Juan Martín Cordero, y el prólogo al pío y benévolo lector, en el que significa la causa de haber hecho la versión: «y tradújele yo para que cualquiera de mi nación pudiera gozar de ella» (la Suma). Concluye el texto y la obra con estas frases: «Confirma Dios aquello que has obrado en nosotros. A Jesucristo nuestro Señor sea dada la gloria.» No divide la Suma en capítulos sino en párrafos precedidos de antígrafos. Juan Martín Cordero era valenciano. El P. Juan María Solá en su erudito artículo sobre los *Catecismos en España* afirmó que a Cor-

dero se debía el arreglo de uno de ellos. ¿No se tratará de esta traducción? Sommervogel no cita esta edición antuerpiense.

6. El celebérrimo segoviano Cardillo de Villalpando, teólogo del Tridentino y filósofo peripatético eminente, sacó a luz en el idioma de Cervantes la *Suma de doctrina Christiana, que compuso en Latin el Dotor Pedro Canisio, y traduxo en lengua castellana el Dotor Gaspar Cardillo de Villalpando. Item una declaración del psalmo Misereri mei. A la Illustre Señora doña Juana Coello. muger del Illustre Señor Antonio Pérez, del Consejo de su Magestad, y su Secretario de estado, Jesus Est Spes Mea. Si quid mirabere pones inuitus. Reddituro satis.* En Alcalá. En casa de Juan Iñiguez de Lequerica. Año 1576.

Es un volumen en 8.°, de 8 hojas preliminares, 175 folios paginados y una hoja final. Llenan las hojas preliminares la licencia real, dedicatoria a la esposa del Secretario de Felipe II y el prólogo. Según Nicolás Antonio, había sido Antonio Pérez discípulo de Cardillo. El texto de la Suma alcanza hasta el folio 165. En el vuelto del 167 empieza la Paraphasis (sic) del salmo cincuenta en forma de oración. En el último folio aparecen las aprobaciones del minorista Francisco de Córdoba y del dominico Hernando del Castillo. Manifiesta Cardillo la razón de traducir esta Suma: Entraña verdadera importancia saber las verdades de la fe para perseverar en ella y precaverse de las herejías: recogía él materiales para componer un Catecismo; en Trento conoció éste, y al punto desistió de su intento y determinó traducirle por «ser el autor tan aprobado y el libro tan escogido y copioso, que ninguna cosa dejó de enseñar de las que es menester saber y se enseñan en la Iglesia; y con todo eso es tan breve y guarda tan buen orden en lo que trata, que en poco tiempo le puede quien quisiere leer, y sin mucho trabajo tomar de memoria. Demás de esto, lo que trata tiene mucha autoridad, porque la doctrina es tomada de la Sagrada Escritura, confirmada con la tradición, uso de la Iglesia universal, con los sacros Concilios, con determinaciones de Pontífices Romanos y parecer de sagrados Doctores». Cardillo sustituye los capítulos de la Suma por libros, y los párrafos por capítulos. Cíñese en la versión más que Cordero, y a la concisión junta una dicción muy castiza y clara. El minorista Francisco de Córdoba, con quien tuvo en Alemania sus encuentros Canisio, testifica que la doctrina del libro es «útil y necesaria para todos los cristianos y que la obra merece ser

impresa». A Villalpando atribuye el P. Juan María Solá, en el precitado artículo, un Catecismo breve. Lo mismo hace D. Juan Catalina García en el *Ensayo de una Tipografía Complutense*, número 554. Ambos sacaron la noticia de D. Nicolás Antonio; pero como en atribuciones de libros, que nadie ha visto, se incurren en tantos errores, nos permitiremos dudar de ella hasta verla confirmada con sólidos argumentos.

7. Habían sido extinguidos los jesuítas; por el ambiente de España corría una fatídica ráfaga de odio contra su nombre, y, sin embargo, un humanista, sobre quien pesa la enorme acusación de haberse apropiado la traducción de los *Comentarios de Cayo Julio César*, del P. Petisco, tuvo la valentía de publicar el *Catecismo Católico Trilingüe del P. Pedro Canisio, Teólogo de la Compañía de Jesús. Dispuesto para uso de la Juventud Española*, por D. Joseph Goya y Muniain, Presbítero. De Orden Superior. En la imprenta de D. Benito Cano. Año de 1798. Forma un volumen en 4.º mayor, de seis hojas preliminares sin paginar, LXIII-78 páginas de texto. Edición verdaderamente regia, así por el papel excelente como por los tipos hermosos y dedicada al Príncipe. En cuatro columnas paralelas se colocan, de suerte que se correspondan, los tres catecismos. En la primera, el latino del P. Canisio; en la segunda, la traducción del mismo en griego, hecha por el Jesuíta Jorge Mayr; en la tercera, la lectura latina del griego; en la cuarta, la versión castellana. De esta última escribe el traductor, Sr. Goya: «Es, según mis deseos y fuerzas, la que en el cotejo desmerezca menos del original latino y de la traducción griega; que aseguro haberme costado más cuidado que tiempo, por la mucha diferencia que hay de un sumario de la fe, donde cada palabra es un artículo de ella, a una historia humana, que no pide de suyo exactitud tan escrupulosa». La versión, si no muy castiza, es, a lo menos, clara y de lenguaje corriente.

8. Hemos hablado del Pequeño Catecismo de los Católicos impreso en Salamanca en 1579, como si se hubiera estampado por separado, y tal impresión sacará el que leyere la reseña que de él hace el R. P. Braunsberger; pero eso no es exacto. Forma parte del libro *Catechismi Dvo Et Alia id genus pia opuscula...* o puesto en castellano, *Dos Catecismos y otros piadosos opúsculos de igual género para los Colegios de la Compañía de Jesús: autores el Doctor Pedro Canisio y el Maestro Edmundo Auger, teólogos de la Compa-*

ñía de Jesús. La siguiente página indicará lo que este volumen contiene (Escudito de la Compañía). Con licencia: imprimía Alfonso de Terranova y Neyla. Año de 1579. Esta colección se compone del Calendario (11 hojas sin foliar), del Pequeño Catecismo Canisiano 1-24 folios, del Catecismo de Auger, nueva paginación 1-24 folios, de las Preces horarias 25-38, meditaciones cuotidianas 38-53, oraciones que han de rezarse cada día en las clases, ejercicios cuotidianos, modo de ayudar a Misa, oraciones para la confesión y para antes y después de la Comunión, reglas de los que estudian con los jesuítas 54-84 folios. ¿Y de qué pluma brotaron estas preces y oraciones? Nos lo descubre el Dr. Diego de Vera, Provisor de todo el Obispado de Salamanca, que concede su venia para la impresión en estos términos: «Doy licencia para que se pueda imprimir un libro llamado *Catechismo del P. Canisio* y otro del P. Edmundo Eugerio con unas oraciones devotas para los estudiantes que el P. Canisio recopiló y están impresas otra vez. Y agora los PP. de la Compañía de Jesús de esta ciudad de Salamanca las quieren volver a imprimir: atento que son obras santas y buenas y de devoción para los cristianos; que para ello doy licencia sin incurrir en pena alguna.» Tiene razón el Sr. Provisor: rebosan piedad y devoción esas oraciones recogidas como un oloroso ramo de flores por el gran Canisio. Aquí se patentiza su anhelo de que en los jóvenes escolares se uniesen en estrecha lazada la virtud y las letras.

9. En las *Cartas de San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús*, se incluyeron por vía de ilustraciones varios documentos de San Pedro Canisio. En el tomo V, págs. 596-597 (Madrid, 1889), se reproduce una carta que desde Viena escribía el 14 de octubre de 1554 a San Ignacio sobre la fundación del Colegio de Praga, del que esperaba grandísima edificación y utilidad copiosísima en las almas. Quería que los que se enviasen a fundarlo vinieren armados de paciencia y celo para domeñar a los herejes con sus palabras y ejemplos. Al morir San Ignacio, remitió una carta de pésame, en 15 de septiembre de 1556 al P. Vicario, Diego Lainez, en que le significaba entre otras cosas: «Ojalá que pueda decirse de mí que soy digno hijo de tal padre, o que por su intercesión consiga en Cristo... aunque no sea más que una sombra del espíritu perfecto que él tenía.» (Tom. VI, págs. 417 y 443). Cópianse asimismo en las páginas 621-622 del tomo VI once avisos o prescripciones del P. Canisio para

la reforma de la Universidad de Ingolstad. Respiran piedad y buen sentido y se enderezan a la conservación de la fe, buenas costumbres y promoción de los estudios serios. Finalmente se incluye en las páginas 651-2 una carta del Santo fechada en Viena en 23 de junio de 1555 al Senado y ciudad de Nimega, en que pondera la vida y ministerios de los jesuítas a fin de que no prosigan maltratándolos y mirándolos con malos ojos.

IV

DOBLE CARACTER DEL CATECISMO CANISIANO

1. Dos aspectos deben considerarse en el Catecismo de San Pedro Canisio: el religioso y el literario. Del primero y principal se hizo eco Felipe II al recomendarlo y prescribirlo en sus dominios de Flandes. La Suma canisiana impresa en Salamanca en 1570 trae en latín el edicto del monarca español; la de Amberes lo aduce en castellano. Tomamos de la versión de Martín Cordero los párrafos más salientes. «Nos pareció, dice el hijo de Carlos V, cosa muy provechosa fortalecer los corazones de nuestros vasallos y súbditos con un catecismo o instrución contraria a la de ellos (herejes) como con una medicina contra la ponzoña. Y como fuésemos del todo deliberados de hacerlo así y encomendásemos a algunos sabios teólogos que tomasen cargo de este negocio, ellos afirmaron no se poder dar libro más a propósito ni más provechoso que el Catecismo de nuestro muy amado tío Fernando, rey de los romanos..., al cual él, pocos años ha, propuso a los suyos mandando por su autoridad que lo guardasen y siguiesen. Allende de esto les pareció que tanta era la limpia y sincera doctrina de este libro, que aquel que ordenare su fe y costumbres de vivir, según esta regla, sin ninguna duda aplacerá a Dios, y aun podrá ciertamente esperar el galardón perdurable. Por lo cual el dicho Catecismo no solamente en latín, mas aun vuelto y trasladado en flamenco, francés y español, y a nos mucho alabado, autorizamos y amonestamos a nuestros súbditos que lo lean con diligencia dejando semejantes Catecismos de otros: mandando a vosotros, todos los sobredichos, y a cada uno de ellos que tengan cuidado que por maestros o regidores de las escuelas y otros enseñadores de muchachos sólo

este Catecismo (de Canisio) y ningún otro sea propuesto, enseñado y aprendido en público o en secreto».

2. Un par de años después, en 8 de agosto de 1559, escribía el mismo Soberano a los Obispos belgas declarándoles ser totalmente necesario que los predicadores y párrocos propusieran desde el púlpito el catecismo canisiano, aprobado por la Facultad teológica de Lovaina, y prohibiendo que en escuela alguna se enseñase otro libro de su género.

3. No precisamente el mérito religioso, como a Felipe II, sino el literario o lingüístico, movió a algunos buenos españoles a difundirlo. Los jesuítas salmantinos, en el prólogo de *Catechismi Duo*, atestiguan que algunos Padres profesores de Humanidades les habían rogado que acudiesen a remediar un peligro que corrían los jóvenes gramáticos y humanistas. Arrastrados por el deseo de enseñorearse de la elegancia del lenguaje latino, se entregaban a lecturas frívolas, livianas y aun obscenas. ¿Cómo desatender demanda tan puesta en razón? Figuróseles que un medio de atajar el daño sería estampar estos libritos, en que los jóvenes, sin detrimento de su pureza y sólida formación, podrían encontrar en ellos lo que buscaban, conviene a saber, dicción castiza, de pura cepa latina, y frases y modos de decir elegantes. ¡Ojalá, exclaman los editores, se propaguen estos libros en todas nuestras Universidades!

4. Idéntico objeto de que se instruyeran los adolescentes en el idioma puro del Lacio y en los rudimentos del griego, tuvo el Sr. Goya y Muniain al publicar el Catecismo trilingüe. Lo significa en el prólogo por estas palabras: «Mas no sólo por la flor de la verdadera doctrina que en sí contiene, por el orden y método con que se escribió este Catecismo, es de los más propios para que desde pequeños sean enseñados cumplidamente en los fundamentales artículos de nuestra santa fe; sino que el texto latino, por lo castizo, limpio y aseado, puede conducir maravillosamente a que el ingenio de los principiantes quede desde luego bañado de una latinidad pura, así como la traducción griega vale grandemente para facilitarles el primer estudio de esta utilísima y agradable lengua... Mi intención fué poner en manos de los jóvenes, ya medianos latinos, un sumario de la Doctrina cristiana, de donde puedan trasladar en sus ánimos los principales artículos de Nuestra Santa Religión Católica, proponerles un medio por donde se estrenen en buena latinidad y griego, y proveerles de algún

socorro en que pronta y fácilmente puedan leer el carácter griego impreso.»

V

COOPERACIÓN DE CANISIO EN LA PUBLICACIÓN Y CORRECCIÓN DE OBRAS ESPAÑOLAS

1. El influjo benéfico de Pedro Canisio se dejó sentir en la publicación y corrección de dos géneros de obras españolas, unas concernientes a la polémica y otras a la piedad. Con su perspicaz mirada comprendió que a los escritos capciosos de los herejes había que oponer otros sólidos, nutridos de sana doctrina e invencible raciocinio; y entre nuestros compatriotas de aquel tiempo los había en abundancia. Procuró, sin perdonar trabajo, que se diese a los tórculos en Alemania una bellísima obra del ya citado Doctor Cardillo de Villalpando, intitulada *Apologia indictionis Concilii Tridentini...* o sea *Apología de la convocatoria del Concilio Tridentino hecha por Pío IV, Pontífice Máximo: contra Juan Fabricio Montano: autor Gaspar Cardillo de Villalpando, español, segoviano, Doctor teólogo. Libro en verdad nuevo, elegante y digno de leerse en esta época... Año M. D. LXIII.* En el colofón se dice: Impresa en Ingolstad por los hermanos alemanes Alejandro y Samuel Wueyssenhornios. Es un libro en 4.° de 208 × 112 milímetros, 7 hojas preliminares sin paginar y 76 folios de texto paginados. Buena impresión, pero papel mediano. Impugna el preclarísimo teólogo segoviano, las razones y argumentos de Montano no sólo en general, sino analizando sus palabras para que se vea que no pervierte su pensamiento. Por eso instituye una especie de diálogo entre Montano con sus objeciones y Gaspar con sus respuestas. En el prólogo del editor se asegura que se debe mostrar agradecimiento al Doctor Villalpando, porque contestando a Fabricio en su Apología descubre los fraudes y artificios de los sectarios. El juicio del libro se da en la portada: obra, en verdad, nueva, elegante y digna de ser leída. El efecto que produjo lo declaraba así el P. Canisio a Mons. Estanislao Hosio, en carta de 7 de octubre de 1563: «Agrada a los católicos la Apología de Villalpando contra Montano.»

2. A ruegos y con la cooperación de San Canisio, según prueba

Braunsberger, compuso el jesuíta español Gerónimo de Torres la *Confesio Augustiniana In Libros Quatuor Distributa... o Confesión Agustiniana distribuída en cuatro libros y comprendida en ciertos capítulos de lugares teológicos dignísimos hoy de saberse, reducida por vez primera en una sola obra de todos los libros de San Agustín, con buena fe y singular estudio, por el Dr. Gerónimo Torres, teólogo de la Compañía de Jesús y Catedrático de la Universidad de Dilinga. Tienes aquí, cristiano lector, la confesión de aquella Fe, doctrina y religión que los católicos en todas partes siguen desde hace mil y doscientos años a partir de la edad de San Agustín, sintiendo y confesando una misma cosa con éste. Añadióse un doble y copioso índice: el uno de capítulos y argumentos; el otro de aquellas cosas dignas principalmente de observarse.* Con gracia y privilegio de la Majestad Cesárea. Dilinga, por Sebaldo Mayer, 1567. Un volumen en 4.° mayor de 251 × 198 milímetros, 21 hojas preliminares sin paginar, 330 folios paginados de texto a línea tirada y 24 hojas finales sin numerar. Dirigíase la Confesión contra los protestantes que iban por donde quiera jactándose de sus Confesiones Tigurina, Augustana, Sajónica, Wurtembergense, y de que les favorecía en sus doctrinas el Doctor de Hipona, a quien habían desfigurado los adictos a la Iglesia de Roma. Componíase de sentencias del Santo Obispo, hábilmente entretejidas para hacer resaltar el parecer de San Agustín, conforme al de los católicos, en los puntos en que diferían de los protestantes. El libro se recibió con grandísimo aplauso de los fieles; se reimprimió corregido y aumentado otra vez, en Dilinga, 1569; en París, 1569, 1570, 1571; Colonia, 1610, 1675; Viena, 1717-1720, y sirvió de patrón a las Confesiones ciprianas, jeronimianas, ambrosianas, que después se compusieron.

3. Más parte aún tuvo el jesuíta holandés en otro trabajo contra el protestantismo, parto de pluma castellana. No solamente excitó a su autor a que lo escribiera, sino que lo corrigió y cuidó de su impresión. Aludimos a la obra *Francisci Turriani De Hierarchicis Ordinationibus... libri duo...*, esto es, *Dos libros jamás antes estampados, para los católicos, de Francisco Turriano, sacados de la Sagrada Escritura, sobre las Ordenaciones jerárquicas de los Ministros de la Iglesia Católica, contra las vocaciones cismáticas de los Ministros y Superintendentes. Aquí tienes, benigno lector, varia y recóndita erudición bebida en las fuentes de antiquísimos Padres*

así griegos como latinos: sólida demostración fundada en las letras proféticas y apostólicas de que no es posible conceder a los pastores de la Iglesia luterana y calvinista la autoridad en los cargos eclesiásticos que ellos se arrogan. Lee tú que amas la verdad y antigüedad venerandas: jamás te pesará de haber leído. Añadióse el índice ordenado de capítulos, el escriturario explicado, y el de cosas de toda la obra. Con la gracia y privilegio de la Cesárea Majestad. Dilinga: Imprimía Sebaldo Mayer. Año 1569. Un tomo en 4.° de 208 × 112 milímetros, 2 hojas preliminares sin foliar, 149 folios numerados de texto a línea tirada y 10 hojas finales de índices. Impresión hermosa. Compuso el jesuíta Francisco Torres estos dos libros por haber averiguado que los protestantes menospreciaban la doctrina del Tridentino tocante al Sacramento del Orden y se burlaban de ella. En la obra dulcificó Pedro Canisio algunas expresiones virulentas e introdujo otros cambios; todavía quedaron frases acerbas e interpretaciones de textos escrituriarios algo extrañas, como el afirmar que profetizó Isaías la tonsura de los clérigos en aquellas palabras *Laetitia sempiterna super capita eorum.*

4. «El excelso varón Pedro Canisio hizo una buena obra al desvelarse porque apareciera nuestro Vega más correcto y más seguro bajo el nombre de un gran príncipe», escribía el franciscano alemán Enrique Sedulio (de Vroom). Al santo jesuíta, en efecto, se debe que saliera a luz en Alemania *De justificatione universa doctrina libris XV absolute tradita...* esto es, *Doctrina universal de la Justificación explicada totalmente en 15 libros y defendida esclarecidamente de los errores de todos, según la genuina sentencia de la verdad ortodoxa y del Sagrado Concilio Tridentino; autor el R. P. y brillante teólogo Andrés Vega, español, maestro salmanticense. En la página siguiente verá el lector los principales capítulos de esta obra, los varios errores que se refutan y las adiciones del mismo autor sobre el propio asunto, y la lectura le demostrará que le ofrecemos un gran tesoro nunca antes impreso en Alemania. Lleva tres índices: de errores que aquí se refutan, de lugares explicados de Sagrada Escritura y copiosísimo de palabras memorables.* (Un medallón del Salvador.) Colonia, por Gervino Calenio y herederos Quentelios. Año del nacimiento de Cristo, 1572. Con el favor y privilegio por diez años de la Majestad Cesárea. Es un infolio de 376 × 198 milímetros, de 28 hojas preliminares sin paginar y dos foliadas, 867 páginas de texto a dos columnas. Pretende el ilustre

franciscano P. Vega en la obra, compendiar las sentencias de los Padres tridentinos y esclarecerlas, fundar las definiciones en la doctrina de la escritura y tradición y defenderlas de las sofisterías de los protestantes. A veces discute las opiniones controvertidas entre los teólogos católicos. Al proemio y a cada uno de los capítulos del Tridentino acerca de la justificación dedica un libro; el primero versa sobre la autoridad y utilidad del decreto; el último explana la verdadera justificación de Cristo y la fingida. En los dos últimos dase respuesta al Antídoto de Calvino contra las decisiones tridentinas. Añádese además el Opúsculo de la gracia, fe, obras y méritos, repartidos en quince cuestiones. Lo que estimaba el jesuíta de Nimega al franciscano se colegirá de estas sus palabras puestas en la dedicatoria del libro al Príncipe Ernesto de Baviera: «Aunque corren muchos Comentarios de varones católicos sobre la justificación, juzgué de grande importancia escoger un escritor no vulgar que hubiera dilucidado la materia con diligencia, erudita y copiosamente; y se fueron mis ojos tras del P. Vega, hombre en verdad sabio y no menos recomendable por su santidad cuando vivía». En la misma portada de la obra no se recata de llamar al autor excelente teólogo y a la obra un verdadero tesoro.

5. «Traigo entre manos, escribía Canisio el 23 de febrero de 1558 a Lainez, un bellísimo libro de un Obispo de Polonia contra Brenz y en favor de Pedro Soto confesor de Su Majestad Imperial. Me lo ha entregado el Cardenal Augustano para que lo revea, lo pula y cuanto antes lo dé a la estampa con sus distinciones, capítulos y anotaciones marginales.» Todas estas mejoras, además del cuidado de la impresión y del título, reclama el Santo de Nimega en la *Verae, Christianae, Catholicaeque Doctrinae solida Propugnatio...* o *Sólida Defensa de la verdadera, cristiana y católica doctrina juntamente con la luminosa refutación de los Prolegómenos que primero escribió Juan Brenz contra Pedro Soto, teólogo, y después se empeñó en defenderlos temerariamente entre los polacos Pedro Paulo Vergerio. Autor el reverendísimo Padre en Cristo y Señor Doctor Estanislao Hosio, Obispo de Worms. Obra elegantísima, recientemente editada y distribuída en cinco libros: enumera primero desde su cuna las herejías contemporáneas y luego discute aquellas grandes controversias que ahora singularmente se agitan sobre la fe y religión, como lo indicará la página siguiente.* Colonia, por Materno Cholino, 1558. En 8.°, de 9 hojas sin paginar, 405 páginas de texto y una hoja final.

Monseñor Estanislao Hosio no fué español, pero adviértase que tomó con calor la defensa de una lumbrera de la teología patria, e indirectamente, al menos, su libro entra en nuestra literatura. Pedro Soto había compuesto las *Aserciones de la fe católica sobre los artículos de la confesión de Wirtemberg*, tejidos en 1552 por el protestante Juan Brenz y presentados al Tridentino en 24 de enero de 1552 en nombre del Duque Cristóbal. Molestó a aquél la contestación del dominico y se desatinó contra ella en los Prolegómenos llamando a su autor Asotum, conviene a saber, estragado y perdido. El apóstata Pedro Paulo Vergerio los reimprimió en Polonia y los difundió en son de triunfo por aquella nación. Hosio, temiendo el daño que podía sobrevenir, los impugnó bravamente en la Sólida Defensa. A Pedro Soto libra muy bien de las dentelladas del protestante y hace ver que su doctrina no discrepa de la enseñada por la Escritura y Padres o por mejor decir, está tomada de estos purísimos manantiales. «A qué varón llama Asoto, exclama Hosio: a un varón de los más santos que ha conocido nuestro siglo; que renunció de palabra y obra hace mucho tiempo a este siglo depravado; y que para darse de lleno a la piedad abrazó el Instituto de Santo Domingo, y en la religión se entregó al estudio de las Sagradas Letras. Su fama de doctrina y santidad fué tanta que el cristianísimo Emperador no vaciló en elegirle por confesor...» Cuadra admirablemente al libro el calificativo de elegantísimo que le da el P. Canisio. Tuvo la obra un sin fin de ediciones y desde la tercera se empieza a denominar simplemente Confutación de los Prolegómenos de Brenz.

5. Intervino asimismo el celoso Apóstol de Alemania en la publicación o corrección de dos obras españolas de piedad. Las revistas de misiones tan diseminadas hoy por el mundo, tuvieron su aurora o sus presagios en las cartas que escribían los misioneros jesuítas desde las tierras de infieles y que San Ignacio quería que se esparciesen de mano en mano por todas partes. En Colonia se hizo una edición latina de las Epístolas índicas de los jesuítas que disgustó soberanamente a Canisio por su infidelidad en la traducción al idioma del Lacio; y se esforzó en que se vertieran con más esmero y diligencia brindándose a hacerlas estampar en Alemania. En 8 de diciembre de 1570 decía Pedro Canisio a San Francisco de Borja: en breve saldrán las cartas de Indias impresas hermosamente. Y, en efecto, al año siguiente podíanse leer en un librito en 12.° de 228 folios cuatro

libros de cartas sobre las cosas del Japón, traducidas del castellano al latín por el grande estilista Juan Pedro Maffei. Dilinga, imprenta de Sebaldo Mayer, 1571. Entre esas cartas había dos del excelso apóstol de las Indias San Francisco Javier.

7. En 1572 sacó a luz en Nápoles el P. Ribadeneira la Vida latina de San Ignacio de Loyola escrita con ternura verdaderamente filial. Leyóla con tanta complacencia el P. Canisio que le parecía no poderse recomendar suficientemente; pero como obra humana tenía algunas faltas; y a fin de que éstas desaparecieran en lo posible y saliera perfecta y acabada la biografía de un varón tan portentoso como Ignacio de Loyola, maestro en obras y palabras de muchos que habían de arribar a las cumbres de la perfección, envió a Rivadeneira sus advertencias y correcciones al libro, que ocupan ahora las páginas 714-720 del primer tomo de la serie cuarta de Monumenta Ignatiana. Utilizando el jesuíta toledano los avisos y enmiendas de San Canisio y de otros varios Padres retocó y mejoró la biografía de Loyola que alcanzó extraordinaria difusión. Al decir de Sommervogel, se hicieron de la Vida latina siete ediciones, doce de la castellana, se tradujo ésta a ocho lenguas diversas y sirvió de rico arsenal de noticias para otras muchísimas biografías que del fundador de la Compañía se compusieron.

INFLUENCIA DE LAS CARTAS GERONIMIANAS DE CANISIO EN LA ENSEÑANZA ESPAÑOLA

1. Al espirar el año 1561 salieron a luz en Dilinga las cartas de San Jerónimo recogidas y armónicamente coordinadas por San Pedro Canisio. ¿Qué se proponía con ello? No otra cosa que acomodar las epístolas a las escuelas de latín para que los estudiantes tuvieran un modelo de latinidad, elocuencia y piedad. La obra alcanzó un éxito felicísimo; pues se hicieron, según Sommervogel, cuarenta ediciones en diversas naciones europeas.

2. Algunos años más tarde, en 1580, se imprimió en Alcalá en un tomo en 8.° un libro parecido al del jesuíta de Nimega. Se intitulaba *Divi Hieronymi Stridonensis Epistolae aliquot selectae in usum gymnasiorum... Algunas Cartas selectas de San Jerónimo Estridonense para uso de las Escuelas de latinidad a fin de que los jóvenes*

tengan un dechado de elocuencia y *piedad*. No ostentaba nombre de editor en la portada; pero en el prólogo se descubría como tal don Juan de Córdoba. En la sustancia los dos libros de Canisio y Córdoba coincidían; pero en la disposición de la materia el último seguía más bien las huellas de Mariano Victorio en su *Divi Hieronymi Stridonensis Epistolae et Libri contra hereticos*, Parisiis, 1578. ¿Conoció Córdoba la colección de Canisio? ¿Se inspiró en él para su trabajo? Realmente no hace alusión alguna al Santo; pero observemos dos cosas: primera, que para 1580 las cartas geronimianas de Canisio habían tenido cuatro ediciones: Dilinga, 1562, 1565; Lovaina, 1573 y 1575; segunda, que el Sr. D. Juan de Córdoba comunicó, como dice en el prólogo, sus propósitos de editar las cartas con los Padres de la Compañía, «a los cuales aliviarles en los santísimos trabajos que a solo Cristo consagran, echando como en el gazofilacio los dos óbolos, reputaba por grande ganancia». ¿Ignorarían los jesuítas la obra canisiana de las Cartas o no se la indicarían a Córdoba? Ambas cosas parecen difíciles. Del libro de Cabrera se hizo nueva impresión en Salamanca, en la imprenta de Pedro Laso, año 1585, y los jesuítas de Madrid introdujeron una parte en su preciosa *Selva de autores* (latinos) *escogidos por el P. Cosme Magallanes para uso de los Colegios de la Compañía de Jesús*. Madrid, 1598.

3. La colección de D. Juan de Cabrera halló, corriendo el tiempo, nuevo editor. Un mercedario portugués, Fr. Jerónimo Gómez, que se hizo religioso en Castilla, reestampó, con algunas modificaciones, las Cartas selectas para uso y utilidad de los escolares latinos. Cifrábase la principal modificación en encabezar cada carta con un resumen de su argumento. El P. Gari, en su *Biblioteca Mercedaria*, siguiendo a Barbosa, atestigua que editó su obra en Madrid en 1603 y en Alcalá en 1612; pero ni Pérez Pastor, en su *Bibliografía Madrileña*, habla de aquella edición, ni D. Juan Catalina García, en su *Ensayo*, de la segunda. Escudero Pedroso, en su *Tipografía Hispalense*, da noticia de las impresiones sevillanas de 1642, 1652, 1670; existe además otra de 1722, y tenemos presente la de Madrid de 1783. Y aquí se puede repetir la misma pregunta: ¿Conoció el P. Gómez las Cartas geronimianas de Canisio? ¿Sería una idea original de aquel religioso poner en cada carta un resumen de su contenido, o mera imitación de lo que se hizo con las del Santo holandés? Porque es muy cierto que en 1588 salieron a luz en París las Epístolas geronimianas del jesuíta

de Nimega conformes al ejemplar de Mariano Victorio e ilustradas con sus propios argumentos. Repitiéronse las impresiones de la colección parisina en Lovaina, 1596; París, 1602, 1603; Lyon, 1621; Colonia, 1625, etc. El R. P. Gómez no copió, es verdad, servilmente a Victorio; mas basta pasar los ojos por los libros de entrambos para persuadirse de que lo conocía y aun de que le tomó algunas veces palabras y giros. ¿Se inspiraría espontáneamente en el original, o más bien en las impresiones canisianas para introducir los resúmenes?

4. Y con estas Cartas geronimianas latinas de Córdoba y Gómez se enlaza íntimamente la colección de Cartas geronimianas, traducidas al castellano para provecho de los estudiantes. Ya el bachiller Juan de Molina había traducido las *Epístolas del glorioso dotor Sant Hieronymo*, Sevilla 1572, y su versión alcanzó varias ediciones en la ciudad del Betis y en Valencia; pero no estaban dispuestas para la enseñanza, sino para la edificación. No todas las cartas del solitario de Belén las tradujo Molina; el licenciado López Cuesta trasladó otras que aquél había dejado. Esta traducción, según afirma López, prometió hacerla el P. José de Sigüenza, y la había comenzado otro religioso. Habiendo muerto el primero y desistido de su empresa el segundo, la continuó López Cuesta, alentado por el P. Ribadeneira, que había visto algunas. Sacó a luz en 1613, en Madrid, el primer tomo de *Epistolas del glorioso Doctor de la Iglesia San Gerónimo repartidas en seis libros para diversos estados;* pero «luego muchas personas, celosas del bien común, dice López Cuesta, viendo que muchos estudiantes no podían comprar toda la obra, me significaron que haría a Dios particular servicio y comodidad a los dichos estudiantes en entresacar en un pequeño volumen las que corresponden a las selectas de latín y por el mismo orden que ellas están, y como mi deseo en todos mis estudios y trabajos no sea otro sino acudir a esto, y estaba ya hecho lo principal, condescendí fácilmente con su petición y gusto; y así ofrezco esta obrilla devota y elegante, no sólo al benévolo lector y deseoso del aprovechamiento y buena institución de la cristiana juventud, sino principalmente a los profesores de la lengua latina, a quienes suplico por las entrañas de Jesucristo que no dejen de declarar a sus oyentes este librico, pues es tan pequeño, que se puede comprar fácilmente y traer en las manos sin pesadumbre.» No predicó en desierto el traductor; hemos visto varias edicio-

nes del mismo: Madrid, 1665, 1772, 1774, señal de que se manejaba en las aulas y estudios.

Toda, pues, la literatura epistolar geronimiana, o parte, al menos, dirigida a la enseñanza del latín en nuestra patria, es probable que se inspirase en la obra canisiana. Justo era que hiciéramos una indicación de cosa que tanto redunda en gloria de San Pedro Canisio.

A. Pérez Goyena.

Tres códices tarraconenses de la Vulgata.

Aprovechando unos días de estancia en Tarragona, quise investigar los códices bíblicos que se conservan en aquella capital. Acudí a los archivos de la Catedral y del Palacio episcopal y a las Bibliotecas Provincial y del Seminario. Tanto los archivos como las bibliotecas se me franquearon generosamente. Cosa extraña: en el archivo de la Catedral no existe ningún códice de la Biblia. La razón que de este fenómeno me dió el inteligente archivero Dr. D. Fausto Cucurull, fué tan satisfactoria como... digna de silencio. Menos extraño me pareció que tampoco existiese en el archivo de Palacio ningún códice de la Biblia; existen, con todo, numerosos fragmentos de antiguos Misales o Leccionarios, que el diligente director D. Sancho Capdevila recoge cuidadosamente. En la sección de códices de la Biblioteca Provincial se conservan numerosos códices bíblicos, aunque ninguno de ellos contiene toda la Biblia. Uno de éstos contiene el Evangelio de San Mateo, acompañado de las Glosas ordinaria e interlineal. En cambio, en la Biblioteca del Seminario existen dos magníficos códices de la Vulgata latina, que no recordamos haber visto mencionados en ninguna parte, ni siquiera en la reciente *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgata*, de Dom H. Quentin (Rome-Paris, 1922). Dar una breve noticia sobre estos códices y sobre el de San Mateo, antes mencionado, de la Biblioteca Provincial, es el objeto de esta nota. Después de una sencilla descripción de los códices, trataremos de determinar el carácter de su texto.

I.—Descripción de los códices.

Comencemos por los del Seminario.

El más interesante bajo todos conceptos, y que designaremos con la sigla Ts[1], contiene toda la Biblia en 11 tomos: ocho para el Antiguo Testamento y tres para el Nuevo, en esta forma: el 9.º contiene los Evangelios, el 10 las Epístolas de San Pablo, el 11 los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas Canónicas y el Apocalipsis. Las dimensiones primitivas de las hojas de vitela quedaron notablemente reducidas con los recortes que se hicieron (de varios centímetros) al renovar la encuadernación, que es ya bastante antigua y no corres-

ponde a la riqueza del códice. La escritura ocupa próximamente 225 mm. × 143 mm., y está dividida (idealmente) en tres columnas, que frecuentemente se subdividen en dos. El texto bíblico anda acompañado de glosas o comentarios, que varían, según los libros. Según la extensión de los comentarios, el texto ocupa más o menos lugar: desde media columna hasta todo el espacio seguido de las tres columnas, con lo cual queda todo el espacio aprovechado y el comentario acompaña de cerca al texto. La letra es gótica, clara y elegante. La del texto es grande, de tres a cuatro milímetros; bastante menor la de los comentarios; más pequeña todavía las de las glosas interlineares, cuando las hay. Los capítulos están señalados al margen exterior con números romanos, y además al margen superior con cifras arábigas de mano posterior. Hay algunas viñetas admirablemente dibujadas en oro, azul y rojo. Son también hermosas las letras de adorno. No hay numeración de folios. En el margen superior se leen los títulos de los respectivos libros, en letras de adorno, rojas las impares y azules las pares. En los Evangelios los títulos son: MA THS, MAR CUS, LV CAS, IO HES; la primera mitad en la página izquierda, la segunda en la derecha. En suma: es un códice espléndido y regio. ¿En qué época fué escrito? ¿De dónde procede?

En cuanto a la época, por de pronto no se halla en el códice ninguna nota. Dos datos, uno positivo y otro negativo, fijan los límites extremos. Por una parte, los comentarios de las Epístolas de San Pablo son los de Pedro Lombardo († 1160); por otra parte, no se hallan los comentarios de Nicolás de Lira († 1340) en el texto primitivo, y sólo parcialmente se reproducen en los amplios márgenes dejados, con letra muy posterior, que parece del siglo XV. Estos dos datos nos llevan, probablemente, al siglo XIII. Parecen coincidir con esta fecha los caracteres paleográficos, sobre todo la minúscula gótica, en que está escrito el códice.

La historia reciente de este códice es conocida. Perteneció al convento de Cartujos de *Scala Dei*, diócesis de Tarragona, hasta el año 1835, en que fué recogido en la próxima parroquia de Morera, desde donde fué trasladado poco después a la biblioteca del Palacio arzobispal, y de allí, por donación del Sr. Arzobispo, a la biblioteca del Seminario. Sobre la historia primitiva del códice y su origen, todas mis investigaciones no han hallado sino leyendas. A este género pertenece lo que *se dice*, que el códice fué un regalo de San Luis, Rey

de Francia, al Arzobispo de Tarragona, D. Juan de Aragón. Sabido es que San Luis moría en 1270, mientras que D. Juan no comenzó su pontificado tarraconense sino en 1337, más de medio siglo después. Fácil es, con todo, que en esta leyenda exista un fondo de verdad, en cuanto el códice sea un regalo de un Rey de Francia a un Arzobispo de Tarragona a fines del siglo XIII. Como hemos notado, el códice es verdaderamente regio, y su esplendidez contrasta con la pobreza de los otros códices de Tarragona, sobre todo con el otro códice del Seminario, que vamos a describir brevemente.

Este segundo códice comprende igualmente toda la Biblia, pero sin comentarios, en dos tomos. Una nota puesta al principio dice: «Codex ex monasterio Scalae Dei, ord. cartus.» La letra es también gótica minúscula, si bien parece algo más antigua que la del anterior. La vitela primitiva debió de ser de menor dimensión que la del códice precedente, que, como hemos notado, se recortó para uniformar la encuadernación de los dos códices, que en efecto es igual, lo cual ha dado origen a que muchos, que no han examinado los códices, crean que es un solo ejemplar de la Biblia. De todos modos, la nota puesta al principio de este segundo códice, confirma que también el primero perteneció al convento de Cartujos de *Scala Dei*. Designaremos este segundo códice con la sigla Ts^2.

Sobre el tercer códice de San Mateo de la Biblioteca Provincial, que es el 91 de la sección de manuscritos, nos limitaremos a reproducir la nota del catálogo. «Notae in Lucam (sic, por error, en vez de *Matthaeum)*. Vitela. 25 × 18. Letra francesa de los siglos XII al XIII. Completo.» Lo llamaremos Tm.

La letra francesa de este códice y el origen francés de los anteriores parecen indicar una procedencia común, confirmada, como veremos, por la estrecha afinidad del texto de los tres códices.

Antes de estudiar el carácter de este texto, será interesante saber algo sobre los comentarios del primer códice. Según hemos indicado, estos comentarios varían en los diferentes libros de la Biblia. La penuria del tiempo sólo nos permitió examinar los de los Evangelios y de las epístolas de San Pablo. En los Evangelios se reproducen la glosa interlineal y la ordinaria, que ofrecen bastantes variantes, comparadas con las glosas que se hallan en la edición de Nicolás de Lira, de Venecia, tomo V, 1603. Examinando el principio del capítulo 3 de San Juan, hemos hallado las siguientes: GLOSA INTERLINEAL: So-

bre las palabras *erat autem homo* se lee la glosa *adhuc enim imperfectus in fide*, que no se halla en Lira; sobre las palabras *ex pharisaeis* se lee: *qui credunt resurrectionem, per hoc divisi ab aliis* (en vez de *ab aliis divisi);* sobre las palabras *Nicodemus nomine* se lee: *q. nomen* (en vez de *nota nomen);* sobre la palabra *princeps: unus ex pharisaeis* (en vez de *unus de pharisaeis);* sobre las palabras *ad Iesum: ad lucem* (en vez de *lucem).*—GLOSA ORDINARIA: *Nicodemus nomine: Nichodemus* (sic) *victoria populi vel victor populus* (en vez de *populi), gestans figuram omnium qui ex iudaico populo in Christum credentes per fidem vincunt mundum.* (La edición de Migne tiene también *populi.* ML. 114, 366.) En San Pablo se reproducen los comentarios de Pedro Lombardo. Creemos interesante reproducir el principio del prólogo, comparándolo con la edición de Migne (191, 1297), que está tomada de la *editio princeps* de París, 1535.

Ed. de Migne.

Principia rerum requirenda sunt prius, ut earum notitia plenior haberi possit. Tunc enim demum facilius poterit causae ratio declarari, si eius origo discatur. Si ergo epistolarum scripturae post Evangelium editae modum et rationem ostenderimus, poterit videri verum quod dicimus. Sciendum igitur quod sicut in Veteri Testamento post legis Mosaicae eruditionem, ubi culturae divinae mandata continebantur, prophetica doctrina fuit necessaria, quae rediviva populi peccata suppliciorum denuntiatione compesceret, atque eumdem populum bonorum repromissionibus ab (sic) obediendum ac serviendum Domino viventi commoneret, ita in Novo Testamento post Evangelium, in quo christianae religionis ordo et perfectae sanctitatis doctrina traditur, Epistolarum Pauli et aliorum perutilis secuta est doctrina, ut Ecclesiam Dei contra haereticas communiret pravitates...

Ms. de Tarragona.

Principia rerum requirenda sunt prius, ut *eorum* notitia plenior *possit haberi.* Tunc enim demum facilius poterit causae ratio declarari, si eius origo discatur. Si ergo epistolarum scripturae post Evangelium editae modum et rationem ostenderimus, poterit videri verum quod dicimus. Sciendum igitur quod sicut in Veteri Testamento post legis Mosaicae eruditionem, ubi *divinae culturae* mandata continebantur, prophetica doctrina fuit necessaria, quae rediviva populi peccata suppliciorum denuntiatione compesceret, atque eumdem populum bonorum repromissionibus ad obediendum *et* serviendum *Deo* viventi commoneret, ita in Novo Testamento post Evangelium, in quo christianae religionis ordo et perfectae sanctitatis doctrina traditur, Epistolarum Pauli et aliorum perutilis *est doctrina secuta*, ut Ecclesiam Dei contra *haereticos* (sic) *praemuniret* pravitates...

Las variantes del manuscrito, a excepción de *eorum* y *haereticos*, que parecen *lapsus calami*, parecen preferibles a las del impreso.

II.—Carácter del texto.

De los códices del Seminario Ts^1 y Ts^2 hemos recogido las variantes de Mt. 16, Lc. 7, 8 y 22, y Ioh. 3 y 4; del códice Tm de la Biblioteca Provincial tenemos anotadas las variantes de Mt. 12 y 16. Con esto creemos tener base suficientemente amplia para caracterizar el texto evangélico que contienen. Antes de presentar las principales de estas variantes, será bueno dar una idea general sobre el carácter del texto.

En primer lugar, comparados entre sí los tres códices, se ve que existe entre ellos estrecha afinidad y, consiguientemente, unidad de origen. Mas, aunque pertenecientes a una misma familia, ofrecen, con todo, tales divergencias, que puede seguramente afirmarse que ninguno de ellos procede directamente de alguno de los otros. Los ejemplos que luego aduciremos, creemos que prueban esta doble tesis.

Este texto, común a los tres códices, no es el vulgar u ordinario de la Edad Media, representado por el códice W (Codex Willelmi de Hales). Para determinar a qué tipo pertenece, hay que fijar los principales tipos del texto de la Vulgata, por una parte, y, por otra, consignar las variantes *características* de los códices tarraconenses, señalando los códices conocidos con quienes coinciden.

En cuanto a la clasificación de los diferentes tipos del texto de la Vulgata en el Nuevo Testamento, hemos de confesar que todavía no se ha hecho una verdaderamente científica. La distribución, propuesta por Dom Quentin, en las tres familias principales, Teodulfiana, Alcuiniana y Española, representadas, respectivamente, por los códices *Ottoboniano*, *Amiatino* y *Turonense*, aun suponiéndola exacta en el Octateuco, no parece aplicable al Nuevo Testamento. Por esto será preferible atenerse a la clasificación propuesta por J. H. White (*A Dictionary of the Bible, edited by James Hastings*, vol. IV, pag. 886-889), que, aun cuando no es ni científica ni exacta, basta, con todo, para el objeto que pretendemos. Notaremos los códices de los Evangelios que pertenecen a cada uno de los grupos:

I.—Antiguos textos italianos: F J M P Z.
II.—Antiguos textos españoles: C T *Rosas.*
III.—Textos italianos transcritos en Bretaña e Irlanda:
1.° MSS Northumbrianos: A Δ S U Y.
2.° MSS de Canterbury: O X.
3.° MSS irlandeses y anglosajones: D E L Q R.
IV.—Manuscritos continentales, mixtos, copiados por irlandeses o sajones: B G *ben ept. gat.*
V.—Tipos de texto común en Languedoc: *c demid perp.*
VI.—Otros textos franceses: MSS de Limoges, Tours, Fleury, Chartres...
VII.—Textos suizos: MSS de San Galo, Reichenau, Einsiedeln...
VIII.—Recensión de Alcuino: V K *mt Codex Adae.*
IX.—Recensión de Teodulfo: θ H.
X.—Texto medioeval: W.

En cuanto a la determinación de las variantes *útiles* para caracterizar el tipo de texto que investigamos, seguiremos las prudentes normas que adopta Dom Quentin (op. cit., pag. 235). Para que pueda apreciarse el método que empleamos y el fundamento de las conclusiones a que hemos llegado, advertiremos que, tomando como base de comparación la edición Clementina, hemos anotado todas las variantes, que pueden distribuirse en cuatro grupos: 1.°, variantes que coinciden con la edición crítica de Wordsworth-White; 2.°, variantes que se hallan en otros códices de la Vulgata; 3.°, variantes que se hallan en los códices de la *Vetus latina,* pero no en los de la Vulgata (a lo menos en los citados en el aparato crítico de Wordsworth-White); 4.°, variantes singulares que no se hallan en ningún otro códice (a lo menos de los que ordinariamente se citan). Desde luego se ve que las variantes *útiles* para caracterizar un texto determinado de la Vulgata no pueden ser sino las contenidas en el segundo grupo, y aun éstas no todas, sino sólo las que coinciden con las características de un tipo determinado. En cambio, para comprobar la afinidad mutua de los códices, servirán mejor las variantes de los dos últimos grupos, que serán más decisivas cuanto más singulares.

A la luz de estos principios, comprobaremos primero la afinidad de los tres códices, y luego investigaremos el tipo de texto común a todos tres, que, como veremos, no es otro que el de los MSS irlan-

deses y anglosajones, D E L Q R. Para lo uno y lo otro nos bastará examinar las variantes de Mt. 16. El estudio minucioso de los demás pasajes antes mencionados nos ha dado idéntico resultado.

1. AFINIDAD DE LOS TRES CÓDICES. —Dos puntos comprende esta afinidad: el origen común de los tres códices y la inmediata independencia de cada uno de ellos respecto de los otros dos, en cuanto ninguno de ellos procede inmediatamente de alguno de los otros. El origen común se comprueba por las variantes singulares comunes; la independencia inmediata, por las variantes propias de cada uno.

Variantes comunes a los tres códices:

Mt. 16, 10: neque *enim* septem panum *l.* neque septem panum.
Mt. 16, 17: qui *est in caelis* (= a ff^1 Ir) *l.* qui in caelis est.
Mt. 16, 23: scandalum *mihi es* (= f) *l.* scandalum es mihi.

Variantes comunes a Ts^1 y Tm:

Mt. 16, 16: respondens Petrus (= Ir ?) *l.* respondens *Simon* Petrus.
Mt. 16, 26: animae *autem* suae (= f) *l.* animae vero suae.

Variantes propias de Ts^1:

Mt. 16, 1: temptantes *eum l.* tentantes.
Mt. 16, 20; 16, 21: *quod l.* quia.

Variantes exclusivas de Tm:

Mt. 16, 12: *et* tunc *l.* tunc.
Mt. 16, 12: *phermento* Pharisaeorum *l.* doctrina Pharisaeorum.

De lo dicho se ve que Ts^1 y Tm muestran a la vez mayor afinidad entre sí y juntamente mayor independencia inmediata.

2. TIPO COMÚN DE LOS TRES CÓDICES.—Es, como hemos indicado, el de los MSS irlandeses y anglosajones, y, preferentemente, el del códice E (Egertonense). En la enumeración de los códices comenzamos por los cinco que forman este grupo (D E L Q R), añadiendo los restantes por orden de mayor o menor afinidad con el grupo irlandés.

Variantes comunes a los tres códices:

Mt. 16, 8: dixit *eis* (= E, O^c, V K *mt*, θ H) *l.* dixit.
Mt. 16, 12: dixit (= E) *l.* dixerit.
Mt. 16, 21: oportet (= E R, X*, V, θ*; F Z*, T; a b c d e f ff^2 g^1 g^2 q) *l.* oporteret.

Variantes comunes a Ts¹ y Tm:

Mt. 16, 16: respondens *autem* (= Q R, T) *l.* respondens.

Mt. 16, 20: esset Christus (= R, O*; a b e ff¹ ff² g¹) *l.* esset *Iesus* Christus (1).

Mt. 16, 27: Filius *autem* hominis (= E, O) *l.* Filius enim hominis.

Mt. 16, 27: opera *sua* (= R) *l.* opera eius.

Variantes propias de Ts²:

Mt. 16, 26: universum mundum (= Q R, X*, B ept, V K mt, Z) *l.* mundum universum.

Variantes propias de Tm:

Mt. 16, 8: ait (= E) *l.* dixit.

Estudiemos brevemente estas nueve variantes. Por de pronto confirman lo dicho anteriormente sobre la afinidad de los tres códices entre sí. Ts¹ y Tm muestran más estrecha afinidad y al mismo tiempo mayor independencia. Ts² tiene menos variantes comunes con los otros dos y también menos variantes propias: ofrece, por decirlo así, un texto más incoloro.

En cuanto al tipo de texto, todas nueve variantes se hallan en el grupo D E L Q R, y tres de ellas exclusivamente. Los códices más representados son E (cinco veces, dos de ellas exclusivamante) y R (cinco veces, una exclusivamente). Q sólo aparece dos veces; D y L ninguna.

Para completar y precisar estos datos, vamos a presentar a manera de estadística el resultado que dan las variantes de los otros pasajes examinados.

De Tm hemos colacionado además Mt. 12. Este capítulo ofrece ocho variantes, que se hallan en otros códices de la Vulgata. Todas ocho coinciden con el grupo D E L Q R, cinco de ellas exclusivamente. D se halla representado tres veces (una exclusivamente); E cuatro veces (una exclusivamente); L, tres veces; Q, cinco; R, una.

Las variantes que presentan los cinco capítulos que hemos colacionado de los códices Ts¹ y Ts² (Lc., 7, 8 y 22; Ioh., 3 y 4), son 70:

---

(1) La omisión de *Iesus* se halla también en el MS de Autun publicado por A. Royet, *Un manuscrit palimpseste de la Vulgate Hiéronymienne des Évangiles*. RB. 1922, 518-551. En la nota crítica del autor sobre esta variante se ha deslizado una errata.

de ellas 12 comunes a Ts^1 y Ts^2, 39 propias de Ts^1, 19 propias de Ts^2. Es de notar que en ninguna de ellas vuelve a aparecer el códice L (Lichfeldense).

De las 12 variantes comunes, 10 están representadas en los códices irlandeses (dos de ellas exclusivamente); las dos restantes, no muy características, coinciden con códices afines. En cuanto a cada uno de los códices en particular, D está representada cuatro veces; E, cinco (una exclusivamente); R, una (exclusivamente).

De las 39 variantes propias de Ts^1, 29 coinciden con el grupo irlandés (14 exclusivamente); 10 aparecen en otros códices más o menos afines. D está representado 12 veces (tres exclusivamente); E, 18 (cinco exclusivamente); Q, siete; R, cinco (dos exclusivamente).

Ts^2 es más complejo. De las 19 variantes, 12 (cinco exclusivamente) coinciden con el grupo irlandés; siete pertenecen a otros grupos, principalmente al español. La representación de los códices irlandeses varía respecto de Ts^1. D coincide siete veces (tres exclusivamente); E, tres (una exclusivamente); Q, cuatro; R, dos (una exclusivamente). Es notable la representación española en las siete variantes que no coinciden con el grupo irlandés; pues en *cinco* de ellas aparece el códice T (Toledano), dos de ellas exclusivamente. El carácter de Ts^2 se refleja perfectamente en la variante de Lc. 22, 37. Donde la Vulgata Clementina y la edición crítica de Wordsworth-White leen *ea quae sunt de me*, Ts^2 lee simplemente en el texto primitivo *quae sunt de me* (omitiendo *ea)*, que coincide con D* (exclusivamente); en cambio, en la corrección, que parece de otra mano, se lee *ea quae scripta sunt de me,* donde además de restablecer *ea* se añade *scripta*, lección que coincide exclusivamente con T. Lo cual parece indicar que el copista, tomando como base un códice de tipo irlandés, lo corrigió conforme al códice T.

Resumiendo todo lo dicho, tenemos que en los seis capítulos colacionados aparecen 87 variantes (que, apartándose de la Clementina y de Wordsworth-White, se hallan en otros códices de la Vulgata); de las cuales 68 (29 exclusivamente) coinciden con D E L Q R, y 19 con códices de otro tipo, tobre todo español. La representación de cada uno de los códices irlandeses es diferente: D está representado 26 veces (siete exclusivamente); E, 35 veces (nueve exclusivamente); L, tres; Q, 23 (una exclusivamente); R, 14 (cinco exclusivamente). De lo cual se colige el carácter fundamentalmente irlandés de los

tres códices tarraconenses que hemos estudiado. ¿Sería aventurado suponer que Ts^1 y Tm. se copiaron en Francia, y Ts^2 en España, tomando como base un códice afín a los dos anteriores, pero acomodado a los códices españoles?

José M. Bover.

Heresiólogos españoles en general.

La Heresiología española es una materia poco estudiada y que encierra no escasa importancia por su parentesco con la historia eclesiástica y dogmática y aplicaciones prácticas. Conocer fundadamente los sistemas heréticos ayuda en gran manera a precavernos de ellos, afianzarnos en las sanas doctrinas y estimularnos a la defensa de las enseñanzas de la religión verdadera.

Puede tratarse la Heresiología de un modo general, comprendiendo todas o al menos varias herejías, y de una manera particular, ciñéndose a una determinada y concreta. Aquí hablaremos de la Heresiología general en España, y en ella consideraremos no solamente los heresiólogos españoles, sino las obras de Heresiología extranjeras reimpresas en nuestra nación o traducidas al castellano.

*
* *

1. El primer heresiólogo, o el primer escritor que trató en conjunto de los herejes fué el glorioso San Isidoro en dos capítulos de su preciosa obra de las Etimologías, a la que denomina Menéndez Pelayo una especie de Enciclopedia Universal. El capítulo 5.º del libro VIII se intitula de las herejías de los judíos *(De haeresibus judaeorum)*, y describe diez sectas; el 6.º, de las herejías de los cristianos *(De haeresibus christianorum)*, enumera 68. El Santo indica unicamente lo esencial de la herejía y su autor. Escribe por ejemplo: Los elvidianos nombrados así, de Elvidio, defienden haber tenido María Santísima, después de Cristo, otros hijos de José. No desciende a más pormenores ni cita el lugar de donde tomó su noticia, ni los libros que pueden consultarse sobre ella. En el penúltimo número afirma que hay otras herejías sin nombre, cuyos autores se desconocen; unas pintan a Dios triforme, otras representan pasible la divinidad de Cristo, o señalan padre carnal y temporal a Nuestro Señor, o niegan la bajada del alma de Jesús a los infiernos, o se burlan de que el alma sea imagen de Dios, o sostienen que los es-

píritus humanos se convierten en demonios, o en animales de cualquier género. El número último acaba de este modo: Tales son las herejías nacidas entre la fe católica, y proscriptas por los Apóstoles, Santos Padres y Concilios. Aunque den origen a diversos grupos, que entre sí discrepan, pero se juntan en un haz para atacar a la Iglesia de Dios.

Las Etimologías lograron numerosas ediciones, como lo significa el P. Arévalo, que cuenta 21. En libro aparte no se han publicado dichos capítulos 5.° y 6.°; pero Francisco Oehler les dió cabida en *Corporis Haeresiologici Tomus Primus, Continens Haereseologicos Minores latinos*... Berolini; apud A. Asher et Socios, MDCCCLVI. Ocupa el tratado de las herejías compuesto por San Isidoro las páginas 303-310. Con esa ocasión advierte el editor que Rabano Mauro lo insertó, suprimido el nombre del autor, en el libro 2.° de la Instrucción de los Clérigos, y que Graciano siguió las pisadas de Rabano, transcribiéndolo en la Parte II, Decret. Causa 24, Qu. 3.

Si no copiaron de San Isidoro, pero al menos dependen mucho de él otros dos heresiólogos extranjeros que aparecen en el citado volumen de Oehler. Decíanse Paulo y Honorio Augustodunense. Del primero habla así el editor: El Catálogo de Paulo, en gran parte compilado del de San Isidoro, se publica ahora por primera vez, transcrito del Códice manuscrito 795 y número 1.752 de la Biblioteca de Bamberga. Debo el apógrafo del librito a la amabilidad de los bambergenses SS. Gutenaecker y Stenglem. Su título reza de esta suerte: *Pauli De Haeresibus Libellus.* Librillo de Paulo sobre las herejías. Insértase en las páginas 313-321 del tomo. Acerca del otro folleto se expresa en esta forma: El libro de Honorio, si se exceptúan pocas cosas, procede totalmente de Isidoro. La portada es como sigue: *Honorii Augustodunensis De Haeresibus libellus.* Obrita de Honorio de Autun sobre las herejías. Inclúyese en las páginas 325-332 del presente volumen. San Isidoro sirvió de luz no sólo a éstos, sino también a otros recolectores de herejías, que florecieron en los tiempos posteriores.

2. Uno de ellos fué Guido de Perpiñán o de Terrena, carmelita, duodécimo General de su Orden, Obispo de Mallorca y Elna que falleció en 1330 (1). Escribió un libro en latín, cuyo título traducido al

(1) Cfr. M. Xiberta, *De Mag. Guidone Terreni, Priore Generali ordinis nostri,* episcopo *Majoricensi et Elnensi* en *Analecta Ordinis Carmelitanorum,* Ann. XV (1924), vol. V, págs. 113-206. *El tomisme del Doctor Breviloc Guin Terré* en *Miscellania Tomista,* Extra-

castellano dice: Suma de las herejías, del Reverendísimo Padre y Señor en Cristo D. Guido de Perpiñán, Obispo en otra época de Elna y de Mallorca, de la Orden del Carmen: en la cual se refieren puntualmente y refutan las herejías desde el principio del mundo hasta sus días, esto es, hasta el año del Señor de 1300, y aun más aquí. Obra aptísima para redargüir a los herejes de esta edad, por mucho tiempo deseada, y ahora editada la vez primera en Alemania, merced al estudio y trabajo del R. P. Fr. Juan Semeri, wolkmarciano, del Orden carmelitano, Doctor en Sagrada Teología y Profesor ordinario de la misma Facultad en la Universidad coloniense... Colonia, por Pedro A. Brackel, año 1621. Es un infolio de 340 por 201 milimetros, y no la primera sino la segunda edición; aquélla rarísima se hizo por los Carmelitas en París, en 1528, y no hemos podido verla; la de 1621 tuvimos el gusto de examinarla en la Biblioteca del Instituto Bíblico de Roma.

El egregio autor declara su plan y método por estas palabras: Observaré el siguiente orden en este libro: 1.°, aduciré las herejías de los judíos; 2.°, las de los griegos; 3.°, las que refieren San Agustín y San Isidoro; 4.°, las que alega Genadio; 5.°, las que hallé en diversos libros. En cada una de ellas apuntaré sus desvaríos, y los impugnaré con la Escritura, porque los herejes menosprecian los Padres y la Iglesia. Antes, a guisa de introducción, pongo diez capítulos en los que discuto la conveniencia y utilidad de las herejías, su naturaleza, el modo de conocerlas por la Escritura, el carácter herético de las sentencias opuestas a los Concilios generales aprobados, la ilicitud de contrariar las decisiones de la Sede Apostólica, la pérdida del hábito de la fe en quien yerra en un artículo, la reincidencia y señales de los relapsos.

Da cuenta de 85 herejías. Primero presenta las razones de los herejes, después las suyas y refuta, por fin, aquéllas. Sostiene que los judíos pueden ser castigados por la Iglesia, si niegan alguna verdad evidente del Viejo Testamento, como, por ejemplo, que Dios reveló a Moisés la ley escrita en las tablas; pero no pueden, si rechazan algún dogma del Nuevo. Del Abad Joaquín escribe: sustentó, lo mismo que Pedro Juan, de palabra y por escrito, muchas sentencias falsas,

---

ordinari d'Estudis Franciscans, págs. 81-96. Abbé P. Glorieux, *La Littérature quodlibétique de 1260 a 1320*, págs. 169-174 (Le Saulchoir Kain (Belgique), 1925).

fabulosas, temerarias, blasfemas, que en un Concilio condenó la Iglesia Romana. Estos son aquellos a quienes aludió el Apóstol, I *Tim.* 4.[1], cuando dijo, que en los últimos tiempos abandonarían ciertos hombres la fe siguiendo a los espíritus del error y doctrina de los demonios, y profiriendo mentiras encubiertas con el manto de la hipocresía.

Brilla Guido por su claridad y orden; conoce bien la Escritura y los Padres, y su estilo agrada por su sencillez y naturalidad. No menciona los autores o documentos en particular de donde saca las noticias. Fray Alfonso de Castro le juzga con severidad y ceño. Fué tan infortunado, dice, en su lucha con los herejes que a menudo parece sucumbir la verdad: en lo que toca a la historia se mostró indiligente omitiendo muchas herejías, aun de su edad, como las de los albigenses, flagelantes, Abelardo, etc.; trastrocó los errores atribuyendo a unos heresiarcas lo que era de otros, y a uno mismo opiniones encontradas como en el caso de los armenios. Siguió tan sólo a San Agustín en la relación de los herejes antiguos y les adjudica las mismas doctrinas que el Santo; en otros autores habría encontrado muchas más si los hubiera leído. El carmelita Lezana en el prólogo a su primer tomo de la *Summa Theologiae Sacrae* observa que los escritores han prodigado a Guido múltiples elogios, si se quita a Castro, que maltrata irreverentemente a un tan gran doctor y prelado de la Iglesia. Y ¿por qué así? Promete descubrirlo en los Anales del Carmelo. El jesuíta Gener en su *Theologia Dogmatico-Scholastica* escribe una curiosa nota sobre el Obispo de Elna; y dice que Castro y León Alacio se descompusieron injustamente con el insigne carmelita y que Carlos Witasse le llama ignorantísimo; lo que constituye una enorme e imprudente injuria contra un varón sapientísimo en su tiempo, y literatísimo, según las circunstancias de entonces lo consentían (1).

---

(1) Villanueva en su conocido *Viaje Literario*, tom. XVIII, pág. 106 escribe: «Otra (obra) he hallado (en la Biblioteca de la Catedral de Barcelona) del célebre Fr. Guido de Terrena o de Perpiñán... del cual hallarás noticia en la *Bibl. Vet.* de Nicolás Antonio, pero no del escrito que hizo de orden del Papa Juan XXII.... y comienza así: *Cedulam ex parte Sanctitatis vestrae, Pater Beatissime, recepi, in qua detestabiles continentur errores; contra quos videre et scribere me Fratrem Guidonem, Maioricensem Episcopum, filium vestrum atque facturam, jubet Sanctitas vestra.* De los errores que se proponía impugnar sólo se encuentra aquí la primera cuestión *contra asserentes temporalia ecclesiae subesse Imperatori.* Tengo esta obra por diferente de la Summa de haeresibus y de la Reprobatio operis Catalonici, que comúnmente le atribuyen». Cfr *Handschriftenschätze Spaniens* (Viena, 1894, pág. 67).

3. El celebérrimo franciscano Alonso de Espina, que asistió en el patíbulo a D. Alvaro de Luna, compuso el *Fortalitium fidei* tan encomiado por los sabios. La paternidad de esta obra se atribuyó a muchos, como puede verse en Sbaralea; pero hoy se sabe de cierto que la hizo el docto religioso Espina, por quien abogó con fuertes razones nuestro Nicolás Antonio. Pura malicia nos parece la especie que deja escapar Oudin al decir que algunos piensan que se debe al patriarca Tomás Barbariense, y que imprudentemente se la apropió Alonso de Espina. Pero ¿con qué fin o para qué se la había de apropiar publicánla anónima y no haciendo memoria de sí en el contexto? Apareció por primera vez impresa en Nuremberg en 1487 y no en 1494, según escribe Rodríguez de Castro; se reimprimió en la misma ciudad en 1494 y 1498, en Lyón en 1511 y 1525, en Cambray en 1629. Existe otra edición antigua sin lugar ni año, de la que trata Federico Gotthef en *Analectis Litteris de libris rarioribus.*

El *Catalogue des Manuscrits de la Bibliotèque Royale de Belgique* par J. Van den Gheyn, S. I., menciona una porción de Códices manuscritos del *Fortalitium fidei*, existentes en aquella Biblioteca, y una traducción francesa *Forteresse de la foi* con miniaturas y dibujos preciosos, que perteneció a Carlos de Croy. Nosotros hemos examinado cuatro ediciones impresas del libro del P. Espina; dos incunables, las de Nuremberg de 1487 (Biblioteca de San Isidro, I. 11) y de 1494 (Biblioteca Nacional, I. 2126) y las de Lyon de 1611 y 1625.

La primera de Lyón se intitula *Fortalitium fidei contra Judaeos...* Fortaleza de la fe contra judíos, sarracenos y otros enemigos de la fe cristiana. La vende Esteban Gueynard, cerca de San Antonio: y termina el libro. Por Juan de Romoys. Año de nuestra salúd once sobre mil quinientos. A expensas del respetable varón maestro Esteban Gueinart (Gueinard en la portada). Día 26 del mes de noviembre. Es un volumen en 8.° de 170 por 125 mm. de 10 hs. prels. s. f., † I-CCCLXXI folios. Consta de cinco partes como cinco bastiones inexpugnables del castillo roquero de la fe, que pueden verse descritas en el tomo primero de la Biblioteca española de D. José Rodríguez de Castro. El segundo libro, que a nosotros principalmente nos interesa, «habla, según el citado autor, del origen, naturaleza y progresos de cada una de las catorce herejías que se conocían en su tiempo».

Leemos en los antiguos, dice Espina, que algunos soldados amantes de la gloria humana destruyeron diversos géneros de monstruos,

como Hércules a Anteo, Teseo al minotauro... Así también soldados generosos de la Iglesia, como Gerónimo, Agustín, Hilario y los demás Padres ortodoxos avasallaron con las armas espirituales los monstruos de las herejías y de los herejes. Catorce son las que en esta época han brotado para volar con minas subterráneas el baluarte de la fe. 1.ª, que nadie sin circuncidarse se salvará; 2.ª, que es falso el Evangelio de Cristo; 3.ª, no existe la confesión sacramental para el perdón de los pecados; basta la contrición; 4.ª, que la confesión se ha de hacer a solo Dios; 5.ª, o si al hombre, a solo el propio sacerdote, y no está uno obligado a confesarse al sacerdote si tiene a mano al laico; 7.ª, no se debe obedecer sino a Dios; 8.ª, o, por lo menos, no se ha de obedecer al hombre reo de pecado; los buenos sacerdotes son los que pueden desatar y ligar; 9.ª, al orden, no de los oficios, sino de los méritos, pertenece el poder de desatar, ligar, consagrar y bendecir; 10.ª, no concede verdaderas indulgencias el Obispo al consagrar la Iglesia, ni en otras ocasiones; 11.ª, no son provechosos los sufragios y oraciones de los pecadores actuales en favor de los muertos; 12.ª, no hay purgatorio; 13.ª, ni otra vida; 14.ª, los que nacen bajo tal señal o hado no pueden evitar los pecados a que propenden.

Véase un ejemplo del modo con que expone la herejía. La segunda sostiene la falsedad del Evangelio por estos motivos: si yerra en alguna doctrina, todo su contenido resulta falso, según aquello del Apóstol *ad Galat.* 5: Un poco de fermento corrompe toda la masa; pero eso acontece puntualmente; porque San Mateo atestigua que dijo el profeta que llamaría de Egipto Dios a su Hijo; mas no hay profeta que tal diga. Lo propio acontece con el *Nazareus vocabitur.* Este error hallé predicando en el Convento de Medina del Campo; en esta villa moraban muchos de aquella raza (judía) lacerados con esta llaga, según me lo comunicaron hombres fidedignos y aun algunos de ellos mismos. Contra los cuales declamé haciendo ver que no eran solamente herejes pésimos, que condenaban todo el Evangelio, sino también ignorantes de la Escritura.

Otras herejías recuerda, sin hablar de los errores de los judíos y sarracenos, en el curso de la obra y las combate. De los nicolaítas escribe: Estos herejes alcanzaron su apellido, al decir de San Isidoro, del diácono Nicolás, que repudiando a su esposa por otra belleza, concedió licencia al que quisiera de desposarse con ella; de donde se convirtió en estupro esa costumbre de cambiarse mutuamente las mu-

jeres; lo que reprobó San Juan en el Apocalipsis por estas palabras: «pero esto tienes, que aborreces los hechos de los nicolaítas».

De este libro especialisimo forma Ricardo Simón el siguiente juicio: «Su autor no se muestra muy conocedor de los rabinos ni de sus escritos, a juzgar por lo que refiere de ellos; sin embargo, no merece desprecio. Da cuenta y razón de muchos hechos, que no se hallarán fácilmente en otra parte». Precisamente por esto último, por sus vastos conocimientos y naturalidad de su narración, a pesar de su falta de crítica, se ha granjeado no pocas alabanzas de los literatos. Mariana llama a la obra eruditísima y excelente; el Sr. Rodríguez de Castro, doctísima; Menéndez Pelayo, señaladísimo monumento de apologética y tesoro de noticias históricas; y recientemente el «Archivo Ibero-Americano de los Padres Franciscanos» (tom. XI, pág. 460), escribía del P. Espina estas frases, que encierran mucha verdad: «Con esta obra prestó grandes servicios a la Iglesia y a la cultura».

4 Hemos ya hecho mención del más grande de los heresiólogos españoles, del P. Fr. Alonso de Castro, honor y prez de la Orden franciscana, nacido en Zamora en 1495 y muerto en Bruselas en 3 de febrero de 1558. Acertó a componer una de esas obras que vivirán mientras no muera la afición a las letras y el amor a la religión católica. Aludimos a su trabajo *Adversus omnes haereses Libri XIV*. De sus numerosas ediciones escogemos para describirla la de París de 1541, por contener en su curiosa portada un resumen de su contenido. Catorce libros de Alfonso de Castro, Zamorano, del Orden de Menores, contra los herejes. Obra ultimamente aumentada y reconocida con sumo cuidado. Aquí tienes, o lector, todas las herejías que han infestado la Iglesia desde la Ascensión del Señor a los cielos hasta este día; el autor, velando por tu comodidad y utilidad, las distribuyó por materias según el orden alfabético, para que propuesta cualquiera cuestión puedas facilísimamente conocer las aserciones condenadas por la Iglesia y guardarte de las mismas como de veneno presentísimo. Contra tal ponzoña procuró el P. Castro ofrecer su propio antídoto, esto es, la definición eclesiástica por la que juzgó que semejante doctrina se oponía diametralmente a la fe católica. Y así hallarás, fuera de otras cosas examinadas con diligencia por el autor, todos los decretos de los Concilios condenatorios de las herejías. La profunda diferencia que existe entre este libro y cualquier otro que discute el mismo asunto la conocerás cotejando ambos a la par. Y si tal vez no

puedes o no quieres compararlos, sólo del prólogo comprenderás lo que en los demás se echa de menos. Lee, pues, felizmente y favorece nuestros trabajos. Adiós. París: de la oficina calcográfica de Miguel Vascosani, en la calle de Santiago, bajo la insigne fuente, 1541 (1).

El minorita Francisco Meneses aseguraba que este libro era más que necesario en aquellos tiempos, y un testimonio fehaciente de que su autor no se entumeció en los hielos de la desidia, ni emperezó en el estudio de las sagradas letras y volúmenes de los Santos Padres. Luis Elías Du-Pin traza del trabajo de Castro el siguiente dibujo: «Es parte histórico y parte polémico. No sigue el método cronológico, sino que coloca las herejías bajo diversas materias por orden del alfabeto. Errores suscitados, forjadores de los mismos, principales discípulos, renovadores, todo lo trae a colación; impugna sus delirios y ensueños, y alega resoluciones conciliares y escritores que las han refutado. En el primer libro decide cuestiones generales que versan sobre la definición de la herejía, libros canónicos, poder de la Iglesia en la interpretación de la Escritura, tradiciones, autoridad del Papa, causas de los errores». Al fin enuncia Du-Pin su juicio en esta forma: «Este autor escribe bastante bien; había leído mucho, pero sabía más de controversia que de historia, y se entretiene más en impugnar las herejías, que en historiar las antiguas.»

Fleury le reconviene por la misma causa; mas D. Eloy Bullón, en su *Alfonso de Castro*, sale en su defensa manifestando que no intentó hacer la historia de las herejías sino combatirlas, y que ardiendo en Europa la guerra religiosa debía acudir a exterminar lo que amenazaba la destrucción de la fe verdadera. Wadding justifica a Castro en tres puntos, en que le censura el Cardenal Belarmino, probando satisfactoriamente que pueden interpretarse sin violencia en buen sentido, las afirmaciones del sabio franciscano. Los galicanos se apoyaban en su grande autoridad para atacar la infalibilidad pontificia, y el jesuíta Teófilo Raynaud tacha de intolerable su opinión en esa materia. Sincéranle el Cardenal Aguirre y el P. Tirso González de Santalla, que

---

(1) Otra edición se hizo ese año en Lyon con el mismo título, fuera del pie de imprenta. En un ejemplar de esta edición (Biblioteca de San Isidro, 40—5—11048) están subrayadas de mano las frases *todas las heregías y todos los decretos de los Concilios.*

alegan argumentos no despreciables en demostración de que hablaba del Papa como hombre privado, y no como Doctor universal que define ex cathedra.

El concepto que del insigne zamorano forma el Cardenal Palavicini, S. J., en el libro VI, cap. V, número 5, de su *Historia del Concilio Tridentino*, es tan glorioso como justo: «A éstos acompañaban teólogos excelentes de todas las naciones, entre los cuales viven inmortalmente en sus obras impresas Soto (Domingo), Oleastro, Catarino, Castro, Vega, nombres que bastan para honrar, no a un convento, sino a un siglo entero».

No quiere significar esto que careciera de faltas el libro de Castro que, al fin y al cabo, era obra humana. La Inquisición mandó que se quitase del catálogo de los herejes al famoso Cardenal Cayetano, incluído en él por el ilustre heresiólogo. También tachó el lápiz rojo de los censores, en la obra de Castro, los elogios a Erasmo. En cambio, mordió el teólogo zamorano, destempladamente, a Lutzemburgo y a Guido, admitió las fábulas de las brujas, las falsas decretales, varios apócrifos, v. gr., el Hipognosticon de San Agustín, opiniones singulares como la necesidad de mezclarse el vino con agua para la consagración en la Misa, omitió algunas herejías, por ejemplo, la de Claudio de Turín, y de otras no reprodujo su propio carácter.

El *Adversus haereses* se difundió grandemente. «Tal fué, son palabras del Sr. Bullón, el entusiasmo con que en todas partes fué recibida la obra... que en menos de veinte años fué editada más de diez veces en Francia, Alemania y España. Fué además traducida al francés, en 1727, por Hartman, y hasta hubo autor, como Andrés de Olmo, que se atrevió a ponerla en verso castellano, según... Fr. Juan de San Antonio. La primera edición se imprimió en París en 1534, la segunda se hizo en Colonia en 1539, y dos años más tarde se imprimió de nuevo en París, Salamanca y Lyón. Corrigió después Alfonso de Castro y aumentó considerablemente su obra que, dedicada al Cardenal Pacheco, apareció en Lyón en 1555, siendo nuevamente editada en París y Amberes en 1556 y 1560, respectivamente. Se han hecho, además, varias ediciones de las obras completas de Alfonso de Castro, siendo la primera de esta clase la que apareció en París en 1565. Más tarde, Francisco Fervardencio hizo una nueva edición, añadiendo al libro *Adversus haereses* 40 herejías omitidas por Castro, o nacidas después de su muerte. Pero la mejor de las ediciones de esta

clase es la que se hizo en Madrid, en dos grandes volúmenes, en el año 1773» (1).

HERESIÓLOGOS EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

5. En 1680 sacó a luz el carmelita observante Dionisio Blasco, catedrático de Teología de la Universidad Sertoriana, un libro en folio, que se ha hecho bastante raro, intitulado *Theologiae Scholasticae Bachoneae Suscitotus Amnis et Restitutus Purioris Aquae Sacrae Sophiae perpetuo erumpentis e fonte Montis Cameli.* Volumen unum. Río salido de la Teología Escolástica Bacónica y restituído a la Sagrada Sabiduría del agua más pura que mana perpetuamente del Monte Carmelo. Lo imprimió Juan Maffré en Lyón. De esta obra tratamos ya en otra ocasión, y por eso la reseñaremos brevemente.

Este único volumen, de 10 hojas sin foliar preliminares, 690 páginas de texto y nueve hojas finales sin numerar, contiene nueve tratados; el cuarto lleva este epígrafe en la portada: «Recopilación de todos los heresiarcas y herejías desde el principio del mundo hasta estos nuestros tiempos»; y en el texto: «Sectílogo o de las sectas y errores que brotaron contra la verdad de nuestra fe, desde el principio del mundo hasta estos nuestros tiempos, en todo estado.» Procede el esclarecido carmelita por centurias en la enumeración de los errores y de sus patronos. Asegura que comenzó la idolatría doscientos años antes de Cristo; indica someramente las herejías y sus doctrinas principales. Así, por ejemplo, escribe de los priscilianistas: «Todo lo atribuían al hado, negaban el libre albedrío y atestiguaban estar el hombre ligado a las fatales es-

(1) Fr. Francisco Ovando Mogollón, O. S. F., en el *Breve Comentario sobre el cuarto libro del Maestro de las Sentencias*, Madrid 1527 *(Breviloquium in quartum librum Magistri Sententiarum)*, inserta al principio, ocupando cuatro hojas, un índice alfabético de 143 herejías, tomadas de los libros de Castro y Fervardencio, y que las impugna en el texto. Sólo hace una insinuación de las mismas, v. gr., Absolutio dependet a fide. (Distinct. 18 y 19, prop. 27) Abrahae poligamia et aliorum Patrum illicita. Dis. 33. prop. 4. Otros autores sólo ponen un índice escueto, como el P. Toledo en su famosa obra *In Sacrosanctum Joannis Evangelium Comentarii.* Adjecti sunt tres Indices... Tertius haeresum, quae in hoc volumine confutantur. Menciona 62 herejías. El agustino Diego Zúñiga, en su *De Vera Religione in omnes sui tempore haereticos libri tres*... Salamanca, 1577, refuta tan sólo las doctrinas erróneas de los herejes que hubo en los sesenta años anteriores a su tiempo; pero propiamente no describe las herejías ni da noticia de los heresiarcas.

trellas; llamaban a los demonios, profetas.» Inspírase en los autores clásicos en la materia, como Guido de Perpiñán y Alfonso de Castro, y a veces en otros desconocidos e innominados. Es uno de los tratados más trabajados que encierra este volumen, según avisa el mismo autor. Y en verdad, resplandece, como notó el sabio teólogo Lumbier, por su concisión y claridad; pero sepulta en el olvido muchas herejías, otras apenas las desflora, y ofrece en ocasiones poca seguridad, por las fuentes inciertas de que se aprovecha, y por no haber acudido a los mismos libros de los heresiarcas para compulsar las doctrinas que les atribuye.

6. A la pluma de un docto teólogo benedictino se debe un libro notable que ostenta el siguiente título: «Tratado del sacrosanto misterio de la Trinidad adornado de controversias dogmáticas y escolásticas: en donde se halla cuanto pertenece a los dogmas del misterio sacado no sin crítica de los monumentos antiguos y recientes de la Historia Eclesiástica; enuméranse en síntesis todos los herejes y sus errores contra la fe divina en la Santísima Trinidad, su patria, tiempo e impiedades de su vida, y para su digna execración se hace mérito de los Concilios en que fueron heridos del justo rayo de la condenación, y de los Santos Padres y autores católicos que contra ellos escribieron. Obra, por tanto, útil a los teólogos y escritores eclesiásticos. Autor el M. Fr. Manuel Navarro, Maestro General y ex-definidor mayor de la Congregación benedictina hispano-ánglica, predicador de los Reyes Católicos Carlos II y Felipe V, Doctor laureado en la Universidad salmantina, regente de la Cátedra de Filosofía en otro tiempo y ahora de la Vespertina de Teología, Abad del insigne Colegio salmantino de San Vicente y antes prefecto de estudios. Al reverendísimo Sr. Abad y muy reverendos Padres del real y religiosísimo monasterio benedictino de San Martín en Compostela. Con permiso de los Superiores, Salamanca, imprenta de Gregorio Ortiz Gallardo, año de 1701». Un tomo en folio de 15 hojas preliminares, sin foliar, 608 páginas de texto y ocho hojas finales sin paginar (1).

Abarca dos partes: el proemio o prolegómenos y el texto. En el proemio afirma que no es su intento recorrer todas las herejías; mas a fin de que el teólogo escolástico no ignore completamente esta ma-

(1) *Tractatus de Sacrosancto Trinitatis Mysterio...* Ponemos en el texto el título traducido al castellano para comodidad de los lectores. Lo mismo haremos con otros.

teria le ofrece una sinopsis histórica, que comprende los inventores de las herejías, sectas que fundaron, tiempo de su vida, Concilios en que fueron proscritos, y Santos Padres y escritores que los combatieron. Aquí, en los prolegómenos, describe aquellos errores que, en general, se dirigen contra la Trinidad; y al hablar de cada divina persona en particular los que contra ellas se enderezan. En la primera parte hace dos divisiones: en una examina los descarríos de los que disminuyen el número de las personas divinas. Comprende 12 herejías; empieza por los pérfidos judíos y termina por Servet. En otra, reseña los que las aumentan; cuenta 15 herejías comenzando por los politeístas gentiles y acabando por inscribir en el censo antitrinitario a Calvino, Lutero y Melancton.

No pueden negársele copiosa erudición y vastísima lectura; pero su crítica es harto deficiente. Para él, como lo diga un Santo y más si es de su venerable Orden, ya no hay lugar a dudas, y tiene, a todo trance, que defenderse su parecer. Al priscilianismo lo pinta como una sentina de todas las herejías, porque así se lee en la carta que malamente se atribuye a León el Grande dirigida a Santo Toribio de Astorga. Del fundador de la secta escribe: Prisciliano en 385 envió su alma a los infiernos decapitado en Tréveris. Asegura de Serveque militó entre los zuinglianos, luteranos y antes entre los mahomet tanos; escudriña sus opiniones sin saludar sus libros, ni conocer a las derechas las causas de su condenación; y pone el fin aciago de sus días en 1555 en vez de 1553. Muéstrase muy difuso, introduciendo largas digresiones, como la justificación que hace del benedictino Lanfranco, la semidisculpa del Abad Joaquín, cuyas profecías da por buenas, y la condenación de Gilberto Porretano en calidad de destructor de la Trinidad.

Al estudio de cada persona divina precede la *Analecta propedia*, en que analiza el sabio benedictino las herejías concernientes a aquella materia. Es amplísima la relación histórica del arrianismo, en donde intenta probar, entre otras cosas, que San Atanasio residió algún tiempo en España, en el ameno valle que alberga el monasterio benedictino de Valvanera (1). Pero ¿quién puede aceptar sus débiles ar-

(1) No es únicamente opinión de Navarro: el P. Fr. Gregorio Bravo de Sotomayor escribió la *Historia de Valvanera*, en la que copia un pergamino firmado por el Abad Fr. Pedro Andrés de Arenzana, en que dice que San Atanasio, Obispo de Alejandría, visitó Valvanera, y compuso en aquel monasterio el símbolo *Quicumque*. (Garrán, *Galería de Riojanos Ilustres* (Valladolid, 1889) tom. I, pág. 248.)

gumentos? Concluiremos, sin embargo, diciendo que su crítica endeble queda con creces compensada, no sólo por su riquísima erudición, sino también por la gallardía del raciocinio, vigor y abundancia de la frase, odio a la herejía y amor efusivo a la Iglesia de Cristo y a su Religión benedictina.

7. Un varón eruditísimo e introductor de nuevo método en el estudio de la Teología, el P. Juan Bautista Gener, S. J., publicó en Roma en 1767 el primer tomo de la «Teología Dogmático-Escolástica ilustrada con perpetuas prolusiones polémicas histórico-críticas y monumentos de la Antigüedad Sagrada» (1). En el preámbulo III, prolegómeno 2.°, insertó una prolusión sobre los primeros y principales heresiarcas enemigos de la dogmática que existieron en los dos primeros siglos cristianos. «Me faltaría tiempo, escribe, si quisiera recitar los nombres de cada uno de los herejes. Me concretaré a tratar de los próceres de los dos primeros siglos, que realmente fueron los primeros fabricadores de las herejías.» En el siglo primero habla de Simón Mago, Cerinto, los ebionistas y nicolaítas. En el segundo de los gnósticos, Saturnino, Basílides y Valentín. Traza algunos rasgos biográficos y recuerda sus principales dogmas; pero con la singularidad de citar los libros de donde toma las noticias. Añade anotaciones, en las que discute algunos errores que equivocadamente se adjudican a los mencionados heresiarcas e insinúa los brotes que se han derivado de las herejías que historia. Opina, v. gr., que Simón Mago no fué el primer padre de las herejías, como afirma Bulo, sino cierto Dositeo, y que no admitió, según cree Bernino, los principios del bien y del mal. Algunas de las enseñanzas de Simón pasaron a Menandro, Basílides, Marción, etc.

Merece alabanzas por proclamar principios muy en consonancia con la sana crítica. «En cuestiones históricas, observa, se han de examinar esmeradamente los hechos, a fin de dar a cada uno, aunque sea un hombre malvadísimo, lo que le corresponde; ni jamás se ha de fingir un enemigo para herirle.» Sobresale también el P. Gener por su notable erudición y por haberla bebido en fuentes bastante puras. Sirviéronle de guía los Santos Padres, como Ireneo, Agustín, Epifanio, los escritores antiguos, v. gr., Orígenes, Tertuliano, Teodoreto, Filastro, y los modernos, por ejemplo, Baronio, Petavio, Natal Ale-

(1) *Theologia Dogmatico-Scholastica Perpetuis Prolusionibus... Illustrata.*

jandro, Tillemont, Cozza, de Nourry. Acude a veces a los escritos de los mismos herejes, aunque en esto le juzgamos poco diligente.

Finaliza su preludio con las siguientes palabras: «Las invenciones y fantasías de los restantes herejes las analizaremos en las prolusiones que irán en sus respectivos lugares.» Y así lo cumple con maravillosa exactitud y gran lujo de erudición en los cinco tomos siguientes de su monumental obra teológica, que dejó imperfecta. Sirva de ejemplo, tomado al azar, la cuestión del Purgatorio en el tomo IV. Alega 15 errores sobre el mismo; el primero, sostenido por Basílides en el siglo segundo del cristianismo, enseña que no hay más pena de los pecados en la otra vida que la transmigración del alma después de la muerte; el último tuvo por adalid a Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia, quien se reía del Purgatorio y sufragios por los difuntos, y no vacilaba en escribir: «Pienso que no merece que nos ocupemos en el Purgatorio y frivolidades que se deducen de esa fábula. Belarmino, a la verdad, no pudo hallar en la Escritura fundamento alguno de su existencia.» De los trece intermedios trata Gener de una manera parecida, añadiendo anotaciones en que esclarece ciertas oscuridades.

8. El año 1780, en el *Memorial Literario*, de Madrid, se insertó un «Poema didascálico sobre los principales heresiarcas que han pretendido turbar la Sagrada Religión Católica y los más absurdos errores de sus falsas doctrinas en cada siglo de la Iglesia. Por D. Pedro Alonso de Salanoba y Guilarte.» Constaba de 74 tercetos. Daba comienzo por Simón Mago en el siglo primero de nuestra era y se coronaba con Espinosa en el XVII. Podía calificarse de verdadero juguete literario, en que únicamente se mencionan los nombres de los corifeos de las herejías y lo esencial de ellas. Véanse algunos versos, que tampoco deslumbran por su tersura y elegancia, antes bien se hallan empedrados de prosaísmos, ripios y transposiciones violentas;

SIGLO I

En el primero siglo levantados
Se vieron cinco gefes de herejías,
Vestiglos por el Tártaro abortados.
Simón Mago inventó las Simonías;
A Dios la creación negó insensato
Y se la dió a celestes jerarquías.

Se opuso al libre arbitrio y celibato:
De la resurrección negó el misterio
Y al comercio carnal le puso en trato.
Vino *Cerinto* que con vil dicterio
Divino ser en Cristo refutaba
Dándole de hombre sólo el ministerio.
Siguióle *Ebión*, quien a su error juntaba,
No haber sido la Virgen, Virgen pura,
Con cuya ofensa su candor manchaba.
Nicolás Antioqueno, lengua impura,
Comunes las mujeres hacer quiso
Con viciosa y brutal desenvoltura...

Alguna utilidad, sin embargo, encierra el poema: facilita la retención en la memoria de las principales herejías, y el repaso de tratados más extensos e implicados.

9. Impreso por Gerónimo de Ortega e hijos apareció en Madrid, en 1790 el «Aparato metódico para la Teología Positiva (1), en el cual revisado ya y muy enriquecido, se dibuja una Idea clara, breve y expedita de la Teología Positiva y Escolástica, de la Escritura Sagrada, divina tradición, Santos Padres y Sagrados Concilios de la Iglesia, decisiones pontificias y de las herejías nacidas en varios tiempos y lugares en la Iglesia. Autor el R. P. Pedro Annat, Prepósito General de la Congregación de la doctrina Cristiana. Edición undécima corregida y enriquecida con índices» (2). El libro tercero del tomo 2.º se dedica a la historia de los heterodoxos. En este libro, según escribe el autor, que consta de varios artículos, se anotarán brevemente y de pasada los principales herejes que vivieron en diversos tiempos y erraron en diferentes materias tocantes a la fe católica, y se hará memoria de sus desvaríos. Adoptaráse el método más cómodo para los estudiantes teólogos conforme al orden de los tratados de Teología; en el primero, los que desvariaron sobre Dios uno en esencia; en el segundo, sobre Dios trino en persona; en el tercero, sobre Dios creador de Angeles y hombres; en el cuarto, sobre Dios dador de la gracia; en el quinto, sobre Dios principio y último fin de los actos humanos; en los cinco restantes los que desbarraron sucesiva-

(1) *Apparatus ad Positivam Theologiam Methodicus...* Matriti, Anno MDCCXC.

(2) Advierte bien el P. Cavallera, S. J. *(Bulletin de Littérature Ecclésiastique...* Janvier-Février, 1925, pág. 22), que los Aparatos de Teología positiva, como el de Annat, por ejemplo, son una verdadera introducción al estudio de los documentos en que se contiene la verdad revelada.

mente acerca de Dios legislador, encarnado, autor de los sacramentos, sacramentos de la Iglesia, Virgen y Santos.

Principia por los ateos y concluye por los retorianos; manifiesta lo que cada herejía contiene y los caudillos que tuvieron y las rebate sucintamente. En los errores proscritos de un modo especial por la Iglesia, aduce los artículos que expresamente condenaron los Concilios o Pontífices; pero ni recuerda los libros de los herejes, ni alude a los lugares en donde sostienen sus descarríos. Deja también a un lado la parte histórica y cuanto huele a erudición. El último párrafo se intitula: de los más esclarecidos varones que escribieron contra las herejías. Cita 28 autores, entre los que se cuentan dos españoles, Guido de Perpiñán y Alfonso de Castro; y de los Padres que especialmente los impugnaron menciona a otros dos paisanos nuestros; a los Santos Paciano, que refutó a los novacianos, e Ildefonso a los antidicomarianistas. Del excelso San Isidoro guarda alto silencio. A Castro le elogia con justicia por los varios y eximios monumentos que dejó de su profunda erudición.

HERESIÓLOGOS EN EL SIGLO XIX.

10. En el siglo XIX hubo en nuestra patria una verdadera inundación de traducciones y reimpresiones de libros extranjeros. Los de heresiología no podían quedar olvidados. San Alfonso María de Ligorio compuso en italiano una impugnación y una historia de las herejías. Entrambas obras se pusieron en la lengua de Cervantes. La primera traducción suena de esta suerte: «Refutación de las herejías, o el Triunfo de la Iglesia, por san Alfonso María de Ligorio. Traducida al castellano por el presbítero D. Antolín Monescillo, Doctor en Sagrada Teología. Con licencia del Ordinario. Madrid, 1846.» Son dos tomos en 4.° de 21-224 y 5-197 páginas.

Declara el traductor que publica en lengua vulgar la Refutación porque en lengua vulgar italiana la imprimió su sabio autor: añade que la *Istorie de tutte l'eresie con loro confutazione*, 1783, tres tomos en 8.° se tradujo al francés con el título *Théologie dogmatique de S. A. M. de Ligorio, Réfutation des hérésies ou le Triomphe de l'Eglise*, por el abate Semonin, Lyon 1883, 2 tomos en 12.°, que es la que ahora aparece vertida al castellano. Contiene, prosigue el Sr. Monescillo,

quince disertacines en el orden siguiente: Contra Sabelio, Arrio, Macedonio, Griegos (el Espíritu Santo procede del Padre y no del Hijo), Pelagio, Semipelagianos, Nestorio, Eutiques, monotelistas, Berenguer, Lutero, Calvino, Bayo, Jansenio, Molinos y Berruyer, autor de la Historia del pueblo de Dios. El abate Semonin le ha añadido otras dos disertaciones, una para refutar la pretendida constitución civil del Clero en Francia, y otra contra los errores de los anticoncordatarios o la Petite-Eglise. El método empleado por San Alfonso lo explica así el traductor: «Está dividida por disertaciones y párrafos; antes de entrar en la refutación de los errores los expone el autor con claridad, sencillez y concisión; síguense las pruebas de su intento, y termina el asunto con la respuesta a los objeciones hechas por los contrarios».

A la verdad, está la obra escrita con gran transparencia, copia de erudición y abundantes argumentos; pero no agota la materia. Los modernos exigirían otros requisitos y mayor investigación, y que se alegaran los escritos de los herejes, de los que se extraen sus errores. De Molinos, v. gr., se dice: «Su herejía se reduce a dos máximas impías; por la una destruye el bien, y por la otra establece el mal». Pero, ¿de dónde se colige eso? El autor no alude a libro alguno. «Pasemos, añade, al examen de las proposiciones de Molinos». Y ¿en qué parte se hallan tales proposiciones? Tampoco se descubre. Ciertos argumentos escriturarios hoy encontrarían reparos y varios textos patrísticos se rechazarían como espurios, v. gr., la epístola a Demetriades de San Gerónimo; *De fide contra maniqueos*, de San Agustín; *De Incarnatione*, de San Atanasio; *De Sacramentis*, de San Ambrosio, etc. Nada de esto corrigió el traductor, aunque es digno de elogio por haber insertado al principio la Vida del Santo y por la sencillez y facilidad de la versión. De las dos últimas disertaciones avisa que «interesan particularmente en nuestros días, ya por su reciente historia, ya porque las ideas, como los hombres, parecen destinadas a una emigración continua.»

11. De la imprenta madrileña de M. Díaz y Soc. salía en 1848 el «Tratado de Religión en que se manifiesta la Verdadera idea del Cristianismo e Iglesia Católica, sacada de buenos maestros, para uso de los Seminarios, por el Dr. D. Antolín Monescillo. Conviene que se compongan muchos libros para que una cosa llegue de un modo u otro a conocimiento de muchedumbre de personas. San Agustín, li-

bro 3.º *de la Trinidad*, capítulo 3.º» (1). Dos partes contiene la obra; Introducción y el Tratado de la Verdadera Religión, de Monseñor J. B. Bouvier, Obispo de Maine. Solamente nos interesa la primera parte.

Constitúyese de una introducción histórica al Tratado de la Verdadera Religión que abarca el progreso de esta divina Institución, desde el principio del mundo hasta nuestra edad. La compuso Pedro Luis Danés, Doctor teólogo por Lovaina, Canónigo de Iprés y Rector de su Seminario; vió esta introducción la luz en Venecia el año 1771. Divídese en siete capítulos, en que se recorre la sucesión o serie de la Religión de Adán a Moisés, de Moisés a la cautividad judaica, de ésta a Cristo, de Cristo a la paz constantiniana, de la paz a Mahoma, de este impostor a Lutero, y luego a nuestros días.

Describe multitud de herejías: arrianos, pelagianos, semipelagianos, nestorianos, eutiquianos, etc., y en Occidente, albigenses, waldenses, wiclefitas, husitas, luteranos, calvinistas, jansenistas, cisma de 1791 y la Pequeña Iglesia. Otras no hace sino mencionarlas; por ejemplo: Cisma y herejía de Novaciano, año de 251; Paulo Samosateno, Obispo antioqueno, realmente vanísimo, cayó en herejía el año 263; se le depuso en 270, y se le desterró con anuencia del Emperador Aurelio, en 272. El autor toma sus noticias de segunda mano y no beneficia los mismos filones, ni aduce las oportunas citas. Muéstrase algo apasionado en juzgar a los heresiarcas, sin tener en cuenta, sobre todo en el uso de la libertad del lenguaje, la época en que vivieron. No deja de reconocer en los ataques de su tiempo contra la Iglesia Católica, el influjo de las doctrinas de Bayo y Jansenio, pero se equivoca al afirmar del patriarca del jansenismo que falleció de peste, y que quiso arrojar a las llamas (según se cree) su libro *Augustinus*, origen funesto de tantas discusiones.

12. La obra heresiológica general de más alientos, publicada en el siglo XIX en nuestra patria, es sin disputa el «Diccionario de las herejías, errores y cismas que han dividido a la Iglesia de Jesucristo desde el siglo primero de la Era cristiana hasta los tiempos presentes, obra sacada en parte de los santos Padres, de los Concilios y de las historias eclesiásticas, y en parte traducida de la que, bajo el mismo título, ha publicado en francés Mr. Migne, editor de la Enciclopedia

---

1) *Tractatus de Religione...* Matriti, MDCCCXLVIII.

Teológica. Con licencia del Ordinario. Madrid, 1850». Consta de siete tomos en cuarto, que editó la Biblioteca Religiosa, dirigida por una Sociedad de literatos. El primero, de 16-365 páginas de texto, comprende el discurso preliminar; el segundo, de 6-369, contiene 147 herejías; empieza por abecedarios y finaliza en calvinistas; el tercero, de 5-366, abarca 150 herejías, continuación de Juan Calvino hasta gnósticos; el cuarto, de 5-361, estudia 101 herejías incluídas en las palabras Gomar y materialistas; el quinto, de 5-348, comienza por maximilianistas y concluye en Quesnel; abraza 114 herejías; el sexto, de 5-354, encierra 57 errores, desde los de Quesnel hasta los de las Sociedades Secretas; el séptimo y último tiene dos partes: el texto, de 5-249 páginas, y el Suplemento, de 251-309. Entre las herejías que describe, son las más notables las de los socinianos, Espinosa, Taciano, Tertuliano, ubiquistas, wiclefitas, zuinglianos, incrédulos, judaizantes y hombres de la quinta monarquía.

En la advertencia los editores cuentan la formación del Diccionario de esta manera: «de Pluquet conservamos el discurso preliminar corregido y continuado hasta nuestros días por Mr. Claris (desde 1762) y todavía reformado en algunos pasajes por nosotros; de este mismo tomamos más de cuatrocientos artículos que ha añadido al Diccionario (de Pluquet); y los demás son obra nuestra, para lo cual hemos sacado los materiales de los escritos de los Santos Padres, de las Historias Eclesiásticas y de los Concilios.» Remóntase el Diccionario a la religión primitiva de los hombres y va después recorriendo todos los siglos hasta terminar en el décimonono. «En esta obra, según se dice en el prólogo, se dan algunas noticias históricas de cada herejía y su corifeo, si es conocido, se muestran los errores enseñados por él, se sienta la doctrina católica, y luego se desbaratan las objeciones y apologías en que los herejes modernos suelen salir a defender a sus padres, guías y maestros en la mentira.»

Puede reputarse este Diccionario como un arsenal riquísimo de los delirios religiosos; sectas insignificantes y poco conocidas tienen en él su lugar: así se saca a relucir a los estercoranistas, etnofrones, figuristas... Es claro, Francia se lleva la parte del león, y por eso no sorprende que se hable de personas como Endié (Ana María Agenu) perfectamente ignoradas en otras regiones del globo. En cambio de otros herejes, v. gr., de los quietistas, de Molinos, de sus ideas, influjo en Italia, España, apenas se trata. ¡Lástima que no se pongan

las obras de donde se sacan las herejías, para que pudieran servir de contraste y de consulta! Varias equivocaciones se han deslizado: la iglesia galicana, al censurar a Claudio de Turín por destruir las imágenes, no sostenía que merecían culto relativo; Servet no nació en Villanueva, sino en Tudela; Jansenio no pereció de la peste; Carlostadio no murió ahogado por el diablo; se atribuyen a la Guía de Molinos errores que no contiene, etc. En una obra tan dilatada y complicada no es maravilla que se escapen algunos deslices; esto no quita que sea grande su mérito y el auxilio que presta a los estudiosos de mucho aprecio (1).

13. Un libro no traducido, sino original, salió a luz, poco después de la mitad del siglo, enumerando las herejías y combatiéndolas; se rotulaba: «El Error y la Razón Teológica, o la Idolatría con sus extravíos, y el Cristianismo Civilizador. La herejía y sus principales corifeos desde Jesucristo hasta nosotros, con sus refutaciones y condenación. El racionalismo o filosofismo en sus diferentes fases, e inpugnación de sus doctrinas. Trinomio religioso, escrito en verso y prosa, por el Dr. D. Juan Moreiro, Catedrático que ha sido de Religión en el Seminario Conciliar de Orense y actual Abad Párroco de San Eusebio de la Peroja en el mismo obispado. *Ecce descripsi eam* (doctrinam) *tibi tripliciter in cogitationibus et scientia, ut ostenderem tibi firmitatem et eloquia veritatis.* Prov. cap. 22.[20-21] Orense: Año de 1857. Establecimiento Tipográfico de D. Agustín Moldes». Es un volumen en 4.° de perversa impresión; tiene de texto 13-271 páginas y además la epístola de Rousseau a Luis Racine, traducida por el autor en verso, páginas 273-286.

Divide la obra el Sr. Moreiro en tres partes: «Primera, cuadro histórico moral, en que hace una reseña de la idolatría y profundidades con que son cultivados (sic) los ídolos antes del cristianismo y contraste con la belleza de éste. Segunda, noticia compendiosa en verso de los herejes y herejías más principales por orden de siglos con su condenación y refutaciones, y noticias históricas notables. Tercera, racionalismo o filosofismo del siglo XVIII, o teorías de los deistas, indiferentistas, materialistas, ateos». Emplea el siguiente método:

---

(1) Dice el Sr. Menéndez y Pelayo: «Sólo en último término debe recurrirse a los diccionarios y compilaciones, aunque hay algunas de mérito, como la antigua del abate Pluquet... y el bien conocido Diccionario de Migne, del cual existe un *rifacimento* español en siete volúmenes». Heterodoxos, 2, tom. I, pág 66.

pone por epígrafe el nombre del heresiarca; vienen en seguida los versos, y luego la explicación. Vaya un ejemplo: «Siglo 1.º Simón Mago.

Dió Simón Mago, como es manifiesto,
el nombre a la execrable simonía,
la ley vieja atribuye a un ser funesto,
tres personas en Dios no distinguía,
y siguiendo a Pitágoras en esto
en la transmigración del alma creía,
mero fantasma, dijo, que Cristo era
y la resurrección una quimera.

Simón Mago, samaritano, admirando los milagros que hacía en su país Felipe el diácono, fingió creer en Cristo y recibió el bautismo con el oculto designio de enriquecerse si se le concedía igual potestad».

Ni los versos, ni el trabajo valen mucho; éste se compone de retales de otros textos de herejías sin que escrupulice gran cosa el autor si son finos o de baja estofa; y aquéllos, como se colegirá de la muestra, aparecen bastante rastreros. Sin embargo, por su concisión y por causa de la rima sirve el libro para que la materia se aprenda con mayor facilidad y se retenga tenazmente en la memoria.

14. Hemos mencionado al principio de este párrafo una obra histórica de San Ligorio puesta en el habla de Cervantes. He aquí su título: «*Historia de las Heregías* (sic) por San Alfonso María de Ligorio, traducida del italiano y anotada por D. Miguel Sánchez, presbítero. Con aprobación de la autoridad eclesiástica. Establecimiento tipográfico, Gravina, 21, a cargo de D. F. Gamayo, 1864». Consta de dos tomos en 8.º, el 1.º de 299 páginas y el otro de 276. Aquél encierra un prólogo y catorce capítulos; en el primero se estudian las herejías del primer siglo, y en el último las del undécimo; se concluye con los desvaríos de Juan de Hus y Gerónimo de Praga. El segundo tomo contiene cuatro capítulos; el primero comprende las herejías del siglo XVI partiendo de Erasmo; el cuarto es una adición a la historia de San Ligorio; se ocupa en describir los errores del décimonono empezando por la filosofía incrédula de Alemania (artículo 1.º) y terminando en el 5.º con Mazzini, Garibaldi, Ricciardi, Petrucelli, Cavour y el liberalismo.

La materia se propone con orden y buen método; dase noticia sucinta de los herejes y se declaran con precisión y brevedad sus erro-

res capitales. Indícanse también los libros e historias en que se apoya. Baronio, Natal, Alejandro, Orsi, Fleury y Berti son los más seguidos. Como se ve, tómase el agua de arroyuelos, y no de los mismos manantiales. Las añadiduras del traductor en el contexto casi se reducen a reflexiones morales. Al tratar de Orígenes, v. gr., hace la que sigue: «La caída de Orígenes, como la de Salomón y San Pedro, son una terrible lección para los hombres de virtud y de ciencia.» No advierte algunos descuidos que se han deslizado en el original; por ejemplo: el vuelo de Simón Mago por los aires, las 68 proposiciones de Molinos proscritas sacadas de la Guía, el nacimiento de Servet en Tarragona... Ciertos errores no se exponen con todo rigor, v. gr., de Félix y Elipando se afirma que sostenían ser Jesucristo solamente hijo nuncupativo de Dios. Tal vez se dibuja a los sectarios con tintas demasiado negras, mientras que para los católicos no hay sino elogios.

Las ideas de los revolucionarios italianos, de que se trata en el artículo 5.° del capítulo 4.°, estuvieron muy de moda en la época en que se traducía la *Historia de las Herejías*, y alcanzaron no poca difusión entre ciertas gentes enemigas del Papado. Acertó el Sr. Sánchez al incluirlas en su versión. La exposición de las mismas se hace bien; pero su refutación es algo endeble y no muy convincente. La traducción de la *Historia*, si no elegante y copiosa, refleja con claridad los pensamientos del Santo y no contiene frases violentas o notorios barbarismos.

15. A fines del siglo XIX salió en España una obra que había de hacer raya en la heresiología patria; jamás se había visto un libro parecido sobre herejes españoles, y pasarán largos años antes de que venga otro a disputarle la palma. Debíase a un escritor de pocos años, pero de inmenso talento. Intitulábase: «Historia de los Heterodoxos españoles, por el Doctor Don Marcelino Menéndez Pelayo, catedrático de literatura española en la Universidad de Madrid. Librería Católica de San José.» Se compone de tres tomos de 227 × 149 milímetros; el 1.° tiene 802 páginas, de texto 42-649; el 2.° 786, de texto 5-715; el 3.° de 891 y de texto 5-836.

Lo que encierra esta historia nos descubre su preclaro autor por estas palabras. «Comprende: 1.° lo que propia y más generalmente se llama herejía, es decir, el error en algún punto dogmático o en varios, pero sin negar, a lo menos, la revelación; 2.° la impiedad con los diversos nombres y matices de deísmo, naturalismo, panteísmo,

ateísmo; 3.° las sectas ocultas e iluminadas. El culto demoníaco o brujerías; los restos idolátricos, las supersticiones fatalistas, etc.; 4.°, la apostasía (judaizantes, moriscos) aunque en rigor todo hereje voluntario. Empieza con los orígenes de nuestra Iglesia y acabará con la última doctrina o propaganda herética que en España se haya divulgado hasta el punto y hora en que yo cierre el último volumen» (propiamente llega hasta la Constitución de 1876).

Las fuentes son muchas y variadas; pero se reducen a diez clases, descollando en el primero y más preferente lugar «las obras mismas de los heterodoxos, cuando éstas han llegado a nuestros días, cual acontece con algunas de Elipando, Claudio de Turín, Gundisalvo, Arnaldo de Vilanova y Pedro de Osma, y con la de casi todos los herejes e impíos posteriores a la invención de la imprenta».

Causó honda impresión esta historia entre los hombres de letras, traspasó las fronteras patrias y granjeó a su autor indisputable autoridad en el mundo sabio. ¿Qué escritor nacional o extranjero al tratar un tema que se roza con la heterodoxia española no revuelve las páginas de la obra del Sr. Menéndez Pelayo o no alega con veneración su nombre? Amplia y comprensiva mirada, erudición vasta y escogida, dominio de la materia, juicios certeros, criterio en general recto, retratos y semblanzas admirables de personas, lozanísimas descripciones de sistemas laberínticos, mágico estilo y valentía de frase son las notas que campean en la Historia de los Heterodoxos.

No quiere significar esto que careciese de faltas y defectos; muchos se le han achacado, y el mismo polígrafo montañés los reconoce francamente en la edición segunda de la obra; pero puede certificarse que no afectan al fondo y esencia de la historia; quedan más bien en la superficie, y se refieren a fechas equivocadas, confusión de nombres, expresiones ambiguas, ponderaciones enfáticas, redundancia de lenguaje, poca amplitud en los orígenes del cristianismo en España, y alguna que otra omisión de herejes notables, como la de Pedro Gales, famoso humanista heterodoxo catalán, a quien han estudiado detenidamente Bachmer y Morel Fatio, y la de Bernardo Jacinto de Quirós, apóstata dominico, catedratico de Historia Eclesiástica de la Universidad de Lausana, cuya vida se lee en la *Raccolta de Simler* y en la *Gaceta literaria de Gothinga*.

La edición de los *Heterodoxos*, a pesar de haber tenido una tirada de cuatro mil ejemplares, se agotó rápidamente. Una segunda había

preparado su doctísimo autor; en las Advertencias preliminares indica las modificaciones introducidas, corrección de errores materiales, revisión de citas, adiciones puestas a continuación del capítulo antiguo, rectificaciones de juicios, retoques ligeros del estilo, dulcificación de expresiones duras. No vió publicado sino el primer tomo, en que trazó con dudosa fortuna el cuadro general de la vida religiosa de la península antes de la predicación del Evangelio, Prehistoria e Historia. Por lo demás, las notas y adiciones introducidas han dado nuevo realce y esplendor a este monumento incomparable de la ciencia española del siglo pasado.

A. Pérez Goyena.

BOLETÍN BÍBLICO
DEL NUEVO TESTAMENTO

LA CRITICA TEXTUAL

II.—EL PROBLEMA DEL TEXTO OCCIDENTAL

Tras la historia de los hechos, toca su lugar a la historia de las teorías. El camino más fácil y, a primera vista, más natural, sería reseñar aquí las diferentes teorías que últimamente se han formulado sobre los múltiples problemas de la crítica textual neotestamentaria. Con resumir la reseña que de las teorías emitidas hasta 1913 hace E. Jacquier en su excelente Manual *Le Texte du Nouveau Testament* (1) y lo que sobre los trabajos publicados desde 1913 hasta 1920 añade en sus interesantes *Études de Critique et de Philologie du N. T.*— completándolo con la indicación de algunos estudios importantes allí omitidos, y de los trabajos publicados desde 1920, como es el reciente libro de H. J. Vogels *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik* -, podríamos cumplir decorosamente nuestro cometido. Juzgamos, empero, que semejante enumeración de teorías encontradas, por no decir contradictorias, además de ser innecesaria para los versados en la Crítica textual, y enojosa para los que no estén versados en ella, sería, sí, una reseña bibliográfica, pero no un Boletín que diese cuenta exacta del estado presente de la Crítica textual neotestamentaria, de las graves dificultades que entraña el problema y de la solución que en medio de hipótesis tan contrarias parece entreverse y delinearse. Más que la historia de teorías hechas—y muertas—, creemos interesará recoger ciertas vislumbres y aspiraciones, que parecen anunciar la solución definitiva del problema. Esto, a lo menos, desearíamos hacer. ¡Ojalá lo hagan otros más competentes en la materia! Por lo menos no será un crimen el intentarlo.

(1) Es el t. II de la obra *Le N. T. dans l' Église chrétienne*, publicado en Paris, 1913.

Por lo dicho ya en la primera parte de nuestro trabajo se adivinará fácilmente que los principales problemas de la Crítica textual del N. T. gravitan sobre el Texto occidental, o, mejor, se reducen al gran problema de este texto enigmático. Para que se vea que no es esta apreciación nuestra solamente, citaremos el párrafo final de la admirable reseña que en 1914 hacía el P. F. PRAT de la edición de von Soden. Bajo el sugestivo epígrafe de «Los *desiderata* de la crítica textual», propone el ilustre autor de la *Teología de San Pablo* tres puntos a cuyo estudio y solución deberían consagrarse preferentemente los críticos, que son: 1) una clasificación genealógica objetivamente científica de los textos, independiente, por tanto, de todo espíritu de sistema; 2) un estudio más concienzudo de las versiones y citas patrísticas; 3) y principal, resolver lo más pronto posible el gran problema del texto occidental. He aquí sus palabras: «Pero el empeño más urgente es el resolver el gran enigma del texto occidental. ¿Cómo explicar su difusión en el siglo II, en que le vemos reinar sin rival en Roma, en la Galia, en Siria, en el Africa proconsular y aun en Egipto? Si no es más que un texto derivado, ¿en dónde ha nacido y cuál ha sido el vehículo de sus rápidas conquistas? Circulaba ya desde el tiempo de Marción y de Taciano. Mas de que, a falta de documentos, no haya sido comprobada su existencia antes del año 140, no tenemos el derecho a concluír de ahí que haya aparecido solamente en esta época, por una suerte de generación espontánea. Procúrese marcar sus límites y examinar de nuevo sus títulos. Esta operación no contribuirá a rehabilitar el *Textus receptus*, condenado sin apelación, pero conducirá quizá a reconocer que el texto occidental tiene más de una vez razón contra su rival, llamado *neutro* por Westcott-Hort, *hesiquiano* por von Soden» (*Recherches de Science religieuse*, T. V. [1914], pág. 488). En 1920 concluía así JACQUIER sus *Estudios de Crítica y de Filología del N. T.*: «Continúa abierta la discusión sobre el valor respectivo del texto oriental del N. T., representado sobre todo por el códice Vaticano, y del texto occidental, cuyo principal representante es el Códice de Beza. Se ha puesto en duda el valor crítico del texto del Vaticano, y aun se ha visto en él una recensión análoga a la que se hizo en Antioquía y dió por resultado el texto siro. Algunos críticos se inclinan a ver en el texto occidental un texto más primitivo que el del Vaticano, y hacen notar que se le halla representado en toda la extensión del mundo cristiano» (pág. 506).

Queda, pues, justificado, el intento de concentrar en el texto occidental el estudio de la crítica textual neotestamentaria. Este será, por tanto, el problema que estudiaremos preferentemente. A la luz de lo que dé de suyo este estudio imparcial, examinaremos luego brevemente el valor de las principales ediciones críticas modernas del N. T.

I.—EL PROBLEMA DEL TEXTO OCCIDENTAL

Ante todo hay que definir de alguna manera lo que se entiende por texto occidental.

Hoy todos convienen en que esta denominación es inexacta. Y esto por dos razones: porque el llamado texto occidental ni es propiamente un texto, ni es occidental. No es un texto: porque le falta la suficiente homogeneidad. Tampoco es occidental: porque no es exclusivo de occidente. Pero al fin, aunque heterogéneo e incoherente, forma un grupo —o, si se quiere, montón—distinto de los otros dos grupos bizantino y alejandrino. Y nadie ha hallado otra denominación, que haya hecho fortuna: y todos nos entendemos. De todos modos, convenía notar ya desde ahora esta inexactitud de la denominación, que prepara el planteamiento del problema y contiene algunos principios de su solución.

Pero, sea lo que fuere del nombre, ¿cuáles son los rasgos característicos del texto occidental?

Prácticamente a lo menos podemos admitir la distribución de los textos del N. T. en tres familias: la bizantina o sira, la alejandrina o egipcia u oriental, y la occidental, que von Soden expresa respectivamente por medio de las siglas K, H, I. Verdad es que Westcott y Hort ponen cuatro familias; pues dentro de la Alejandrina separan un grupito selecto de códices, que denominan *neutro*. Pero como las divergencias del texto alejandrino respecto del neutro se reducen a meras modificaciones gramaticales, que no afectan al sentido, y, sobre todo, para no prejuzgar la solución del problema, podemos mantener la división ternaria, reconociendo, si se quiere, dentro del texto alejandrino dos variedades, análogas a las que von Soden establece dentro del gran grupo I.

Esto supuesto, podemos ya determinar los rasgos característicos

del texto occidental, comparándolo con el alejandrino. Dejando otros rasgos secundarios, los más importantes son las numerosas adiciones que contiene el occidental y no se hallan en el alejandrino. Burkitt en su libro *The old Latin and the Itala* (*Texte and Studies*, vol. IV, n. 3. Cambridge, 1896, págs. 46-52) enumera 47 adiciones, que él llama interpolaciones, a las cuales pueden añadirse las 8 propias de las antiguas versiones siriacas. De dos géneros son principalmente estas adiciones: unas son harmonizaciones con otros pasajes evangélicos paralelos, mientras otras son simples adiciones o interpolaciones. Como ejemplo de harmonización puede citarse la frase *Benedicta tu in mulieribus*, que el texto occidental atribuye no sólo a Isabel (Lc. 1, 42), sino también al ángel (Lc. 1, 28). Ejemplo de interpolación son las palabras del Señor desde la cruz: *Iesus autem dicebat: Pater, dimitte illis; non enim sciunt quid faciunt* (Lc. 23, 34) (1).

De estas 47, o más bien 55, *interpolaciones* se colige el carácter de mayor extensión o plenitud que ofrece el texto occidental. Y sin embargo al lado de esas adiciones se hallan 27 omisiones de pasajes que se leen en el texto alejandrino. Hay que confesar que este fenómeno es extraño y enigmático. Y crece la maravilla, si se considera que en las antiguas versiones siriacas, principalmente en la Sinaítica, existen otras muchísimas omisiones. Agnes Smith Lewis enumera más de mil (*The old syriac Gospels*. London, 1910, pag. XLVII-LXXVIII). ¿Cómo explicar tantas omisiones al lado de tantas adiciones? ¿No significa ese fenómeno que el texto occidental es no sólo heterogéneo, sino también contradictorio? ¿No disminuye eso y aun destruye totalmente su credibilidad?

Comencemos a desenredar la madeja. Por de pronto, hay que dejar aparte las ocho adiciones y los centenares de omisiones propias de las antiguas versiones siriacas, que ningún crítico ha tomado en cuenta seriamente. Concrétemonos a las 47 adiciones y a las 27 omisiones comunes de alguna manera a todo el grupo occidental. ¿Qué pensar de ellas?

En primer lugar, hay que advertir que ningún crítico ha tomado en

---

(1) No es menester advertir que por ahora no damos a las palabras *harmonización* e *interpolación* el sentido de que los pasajes así calificados no son auténticos: sólo queremos significar, aunque con impropiedad, que entre las adiciones occidentales unas corresponden a otros pasajes evangélicos, y otras no.

bloque estos grupos de adiciones y omisiones, declarándolos así en bloque o todos auténticos o todos apócrifos. Han tomado más bien una por una estas adiciones y omisiones, y, a la luz de los otros documentos y también de ciertos principios (buenos o malos) de crítica interna, se han declarado en favor o en contra de cada una de ellas. Y en esto han hecho bien. Después precisaremos más la actitud de cada crítico respecto de estas adiciones u omisiones. Por ahora sólo notaremos que, en general, se han mostrado todos más favorables a admitir como auténticas las omisiones que no las adiciones. Y esto por dos razones muy atendibles: 1.ª, porque las adiciones no son comunes a todos los representantes del texto occidental, sino que se hallan esparcidas ya en unos ya en otros, y a veces son exclusivas de uno solo: al paso que las omisiones son generalmente comunes a todo el texto occidental; 2.ª, porque la mayor parte de las adiciones tienen poco apoyo fuera del texto occidental, mientras que las omisiones se hallan apoyadas por otros documentos no occidentales.

De lo dicho se sigue que el texto ocidental no se ha de tomar, ni de hecho suele tomarse, en bloque. Con todo Westcott-Hort y von Soden han formulado y defendido dos teorías, que en realidad excluyen o hacen generalmente muy sospechoso todo el texto occidental. Por esto, antes de precisar con mayor exactitud la parte que podemos llamar positiva del problema, hay que estudiar, siquiera brevemente, esas dos teorías generales, que son como el aspecto negativo del problema.

Westcott y Hort han pretendido y creído demostrar que dentro del texto alejandrino existía un grupito selecto, cuyos principales representantes son el códice sinaítico (ℵ) y más aún el vaticano (B), que ellos han calificado de *neutro*, esto es, exento de todo retoque intencionado, y por tanto genuino. Si así fuera, realmente todas las desviaciones del texto occidental, lo mismo que las del bizantino, estaban ya condenadas de antemano. Con todo, los dos críticos ingleses, en virtud de aquel postulado de crítica interna, que *lectio brevior, potior*, se han mostrado menos duros contra las omisiones occidentales, que contra las adiciones. Pues, mientras que de las 47 adiciones no admiten ni una sola, en cambio admiten sin reserva 3 de las 27 omisiones, y otras 15 las admiten como probables encerrándolas entre paréntesis. Después habremos de hablar de la preferencia dada, en virtud del postulado de crítica interna, a las variantes más

breves: por ahora limitémonos a examinar la hipótesis del texto *neutro*.

Por de pronto notemos lo duro y chocante que resulta el dar una preferencia tan preponderante y aun exclusiva a un reducido grupito de códices, y muchas veces a uno solo, el Vaticano, contra los millares de códices que testifican en contra. ¿Es verosímil que la lección genuina se haya conservado solamente en esos pocos códices, o en uno solo, y haya desaparecido completamente de todos los demás? Confesamos que eso nos es muy duro de aceptar. Verdad es que en la crítica textual no debe predominar el llamado principio *mayoritario*, o lo que podríamos llamar el sufragio universal de los códices; pero de esto a rehusar el testimonio de millares de códices independientes, para atenerse al testimonio de unos pocos o de uno solo, media un abismo. Y este abismo no estamos en disposición de franquearlo, si no se nos da plena seguridad de no hundirnos en él. Y no vemos que se nos dé semejante seguridad. De hecho, veremos luego que la mayoría de los críticos, o mejor dicho, todos, han abandonado en muchos casos a Westcott-Hort: con lo cual han destruído la base de su sistema. Y una vez destruída la base, no hay razón ya para mantenerle en lo demás. No queremos dejar de transcribir aquí la frase, quizás algo dura, con que el P. Prat califica, o mejor, satiriza, la predilección excesiva de Westcott-Hort hacia el códice Vaticano: «El culto de un ídolo, dice, llevado hasta ese extremo, no es ya simplemente superstición: es un fetichismo». *Recherches*... V. [1914], pág. 466).

Un argumento *ad hominem* apunta el mismo P. Prat unas páginas más adelante (págs. 472-473) contra Westcott-Hort, que no queremos omitir, porque, a nuestro juicio, destruye radicalmente la hipótesis del texto neutro. Los dos críticos ingleses rechazan el texto bizantino, principalmente porque sus lecciones, compuestas o *confluentes* (bien pocas, por cierto) no aparecen en las citas de los escritores eclesiásticos sino desde fines del siglo IV: indicio manifiesto, dicen, de que semejantes lecciones aglomeradas, características del texto bizantino, no son primitivas ni originales. Admitimos por ahora la observación. Pero, si la antigüedad de las variantes es una presunción en favor de su autenticidad, ¿cómo explicar que las variantes alejandrinas sólo aparecen, y apenas, a partir del siglo III, mientras que las occidentales existen y aun dominan antes de mediados del siglo II?

Aplicado con imparcialidad equitativa y objetiva, el criterio de la mayor antigüedad condena igualmente el texto alejandrino lo mismo que el bizantino. Y notemos que el hecho de la mayor antigüedad del texto occidental lo reconocen lealmente Westcott y Hort (*The new Testament in the original Greek. Introduction.* London, 1907, pág. 113).

Otras muchas razones podríamos hacer valer contra la hipótesis del texto *neutro*. Pero no es menester extendernos más. Solamente, para terminar este punto, indicaremos una razón de carácter dogmático, decisiva para los católicos; y es que el llamado texto *neutro* suprime pasajes evidentemente auténticos, como son el de la mujer adúltera y el final de San Marcos. Una vez sorprendido en flagrante delito de omisión, no puede ya merecer mucha fe el texto alejandrino en las demás omisiones llevadas a cabo sistemáticamente.

Por tanto, el texto occidental no tiene ya como rival un texto verdaderamente neutro, y no puede consiguientemente en virtud de esto recusarse en bloque su testimonio. ¿Existe alguna otra razón que desvirtúe generalmente su valor?

Von Soden y, a su imitación, Vogels, ponen al texto occidental una tacha, que, si fuese verdadera, haría sospechosas gran parte de sus adiciones. Pretenden estos dos críticos alemanes que el texto occidental padeció un influjo profundo y dominante de parte del *Diatessaron* de Taciano. De ahí que rechacen como lecciones derivadas todas las que tienen algún viso de harmonización. Examinemos brevemente esta nueva teoría.

No insistiremos en el escaso crédito que ha logrado la hipótesis tacianista entre los críticos, ni menos en las calificaciones severas de ridiculez y manía con que se le ha rechazado. A pesar de los recientes esfuerzos de Vogels, creemos la hipótesis enteramente arruinada. Notaremos brevemente algunas razones que nos mueven a juzgar tan desventajosamente.

Ante todo es decisiva la ausencia de testimonios antiguos y ciertos que acrediten la extensión dominante que según von Soden alcanzó el *Diatessaron*. San Jerónimo, que habla de las recensiones de Lucianò y de Hesiquio, y que tuvo ocasión de recordar a Taciano al hablar de las frecuentes harmonizaciones de las antiguas versiones latinas, ni una palabra dice del famoso hereje. Él atribuye esas harmonizaciones a otra causa mucho más natural. Eusebio, que menciona a Taciano, no conoce su obra ni sabe cómo estaba compuesta. San

Epifanio llega a confundir el *Diatessaron* con el Evangelio de los Hebreos. A mediados del siglo VI Víctor de Capua no sabe con seguridad si la Harmonía evangélica que ha venido a sus manos es de Taciano o de Ammonio. Verdad es que Teodoreto, Obispo de Ciro, halló más de 200 ejemplares del *Diatessaron* en siriaco, que él sustituyó por la versión de los Evangelios separados; pero este mismo testimonio de la difusión del *Diatessaron* en las Iglesias de Edesa y de Nísibis pone más de relieve el silencio en el resto de la cristiandad. Para una hipótesis de consecuencias tan graves era menester un apoyo histórico más firme.

Además, para que Taciano pudiera ejercer un influjo tan extenso y avasallador en todos los países cristianos y en todos los códices y versiones y Padres, era menester un triple *Diatessaron* greco-siro-latino. Así lo han imaginado los defensores del tacianismo. Pero, ¿dónde consta este triple *Diatessaron?* y, sobre todo, ¿cómo se demuestra con documentos históricos ese influjo triplicado? Tenemos con esto que para defender una hipótesis inverosímil se ha apelado a otra hipótesis más inverosímil todavía.

Hay coincidencias entre Taciano y el texto occidental: pase. Pero ¿con qué derecho se establece la prioridad de Taciano y su influjo decisivo en el texto occidental, cuando es más sencilla y más fundada en los hechos la hipótesis contraria de la prioridad del texto occidental respecto de Taciano? La existencia del texto occidental harmonizante en tiempo de Taciano, no es una hipótesis, sino un hecho histórico comprobado. Además, Taciano estuvo en Roma, y allí pudo tomar el texto que sirvió de base a su *Diatessaron*. Con esto queda explicada sencilla y naturalmente la coincidencia entre Taciano y el texto occidental.

Hay más aún. Si en algo pudo influír Taciano en el texto occidental había de ser principalmente en las harmonizaciones. Ahora bien; antes que Taciano pensase en componer su *Diatessaron*, Marción había ya publicado su *Evangelium*, en el cual Chapman ha contado un centenar de harmonizaciones. Luego no es Taciano responsable de un hecho que existía antes que él. Ni fué tampoco Marción el que inventó las harmonizaciones; ya existían éstas en los documentos de la primitiva literatura cristiana a partir del escrito más antiguo que poseemos, que es la *Doctrina de los Doce Apóstoles*, escrita a fines del siglo I. Y mucho después de Taciano e independientemente de él, se

produce el mismo fenómeno. En su revisión del N. T. San Jerónimo desterró de la antigua versión latina muchas harmonizaciones, las cuales, sin embargo, fueron reapareciendo posteriormente en las sucesivas copias que se hacían de la Vulgata. Son, pues, las harmonizaciones un fenómeno constante y universal, que sólo por un prejuicio ciego puede atribuírse totalmente a Taciano.

Aunque acaso pueda parecer apriorística, no queremos omitir otra razón, que, a nuestro juicio, es decisiva. Admitamos que Taciano pudo influír en algún copista oscuro e imperito; pero es absolutamente inadmisible que los Padres del siglo II y III, sobre todo San Ireneo, pudieran cegarse hasta tal punto, que, dando de mano a los excelentes códices que poseían, se dejasen contaminar de un modo tan completo por un hereje. San Ireneo habla de «todas las copias esmeradas y antiguas» de la Escritura (*Adv. haer.* 5, 30, 1. Ed. HARVEY, II, 406), en las cuales apoya él la lección que adopta, y a las cuales remite a sus adversarios. ¿Es posible creer sinceramente que el gran defensor de la tradición católica abandonase esos códices antiguos y esmerados para valerse exclusivamente de la obra de un hereje? ¿Cabe soñar siquiera que el discípulo de San Policarpo, que a su vez lo fué de San Juan, arrinconase el ejemplar esmeradísimo, que sin duda poseía del Cuarto Evangelio, para sustituírlo por el *Diatessaron?* Esto, sin contar, como hemos notado anteriormente, la casi simultaneidad de los libros de San Ireneo respecto de la obra de Taciano. Y, sin embargo, el texto de San Ireneo es francamente occidental. Acaba de publicarse, como hemos dicho en la primera parte, el magnífico libro en que SANDAY, ayudado de otros insignes críticos, ha recogido todas las citas del N. T. que se hallan en el gran Obispo de Lión.

Otras razones pudieran aún aducirse: mas bastan las expuestas. Concluyamos de todo lo dicho que si no existe un texto verdaderamente *neutro*, como pretendieron Westcott y Hort, ante el cual debería sin duda ceder el occidental; y si es una pura fantasía el influjo contaminador de Taciano en todos los códices y versiones del N. T., como lo imaginó von Soden, queda en pie el valor del texto occidental, que, si no debe admitirse en bloque, tampoco puede en bloque desecharse. Lo que procede es examinar individualmente sus lecciones para ver si son o no admisibles en cada caso particular. Y esto es lo que vamos a estudiar.

Pero antes conviene dejar asentado un punto, en que reina bas-

tante confusión, y es el doble sentido que tiene la denominación de «texto occidental». Porque unas veces se entiende por texto occidental solamente el que aparece en las versiones siro-latinas, a lo más acompañadas del Códice de Beza: tanto que algunos para designarlo han inventado la expresión de «texto de las versiones»; otras veces, en cambio, se entiende por texto occidental la gran masa de códices que no pertenecen al texto alejandrino ni al bizantino, en otras palabras, los códices que forman los 11 grupos de la familia I de von Soden. Como se ve, esta distinción es de capital importancia. Pues no puede ser la misma la probabilidad de una lección atestiguada solamente por las versiones y el Códice de Beza, que la de una lección acreditada además por otros muchos códices de la familia I.

Ni siquiera basta esta distinción fundamental. En cada uno de los dos sentidos hay infinita variedad de matices. Señalemos algunos casos particulares. Sin salir del primer sentido estricto y limitado de «texto occidental», es muy diferente la situación de la variante *cui remanet mulier munda?* (Mc. 12, 22-23), que sólo se lee en el códice Bobiense *(k)* de la versión africana, y la de la adición *et pupillorum* después de *viduarum* (Mc. 12, 40), acreditada por el *Codex Bezae* (D), el Freer (W), el 13 y otros varios minúsculos afines y muchos códices de la *vetus latina*. En el sentido más amplio, tampoco es idéntica la situación de la adición *et sorores tuae* (Mc. 3, 32), que se lee en los unciales A D E F H M S U V Γ y en más de un centenar de minúsculos, apoyada por muchos códices de las antiguas versiones latinas europea e ítala, admitida por Tischendorf, Weiss, Nestle, von Soden y (Vogels), pero rechazada por la Vulgata latina, a pesar de hallarse en los códices *a*, *b*, *f*, que sirvieron de base a San Jerónimo, y la de las palabras de perdón que dijo el Señor desde la cruz (Lc. 23, 34), acreditada por los unciales ℵ* A C D² L Q X Γ Δ Λ Π y por otros nueve unciales y por la inmensa mayoría de los minúsculos, por los códices de la *vetus latina e* (*Palatinus*, de tipo africano), *c*, *ff²* (*Colbertinus* y *Corbeiensis*, de tipo europeo), *f* (*Brixianus*, de tipo italiano); por la versión siríaca de Cureton, por otras varias versiones antiguas, por la Vulgata (a pesar de no hallarse en *a* y *b*), por Taciano (Ciasca, LII, 6; Moesinger, pág. 117, 256, 265), por San Ireneo, Hegesipo, Clemente alejandrino, Orígenes, Eusebio, Teodoreto, San Hilario..., y admitida por Tischendorf, Nestle, von Soden, Vogels, Lagrange...

Comparando ahora los casos extremos, es evidente que no es igualmente aceptable la adición *cui remonet mulier munda?*, sólo consignada en un códice de una versión, y la de las palabras del Señor, acreditada por tantos códices de todas las familias, por tantas versiones, por tantos testimonios de Padres, comprobada por la Vulgata y admitida por la mayor parte de las ediciones críticas, sólo abandonada por Westcott-Hort, por el postulado apriorístico, subjetivo y sistemático de que hay que preferir siempre la lección más breve, digan lo que digan los códices. Con lo dicho podemos ya formular la solución que hay que dar al problema del texto occidental: solución que nos parece existir, más o menos confusamente, en la opinión general, aunque no se haya formulado con toda precisión.

Hemos visto que por «texto occidental» puede entenderse o bien el Códice de Beza, acompañado por el grupo de textos afines y apoyado por las versiones siras y latinas, o bien toda la familia I de von Soden. En el primer caso, si la variante se halla en solo el Códice de Beza o en alguna de las versiones, hay que descartarla decididamente. Sólo en el caso que todos los representantes de ese grupo vayan acordes: esto es, si D tiene el apoyo de W, θ, familia 1 y familia 13, y de ambas versiones sira y latina, sólo entonces merece la variante tomarse en cuenta. Tomarse en cuenta, decimos, para examinarla, y no más; para que pueda admitirse, a lo menos como seriamente probable, es menester que esté comprobada por el testimonio de San Ireneo y de otros Padres de los primeros siglos. Si a estos testimonios se añade el de la Vulgata, en las condiciones debidas, puede ya la variante admitirse como más probable, y quizás alguna vez como moralmente cierta. Esta regla, con todos sus pormenores, es más bien ideal que real; pero puede servir como norma para apreciar el valor de cada variante particular. Así, por ejemplo, la variante *et sponsae* (Mt. 25, 1) se halla en D, θ, 1, 209, 124 (y además en varios otros minúsculos y en algunos unciales de importancia secundaria, en conjunto 19) en la *Vetus latina*, en la Vulgata y en varios Padres posteriores a Orígenes: autoridades, que, si dan bastante valor a la variante, no tal, empero, que la hagan admisible; y así, ningún editor moderno la ha adoptado.

Muy diferente es el caso en que la variante esté apoyada por gran número de códices de los diferentes grupos de I, sobre todo si a éstos, como suele acontecer, se añaden los de la familia bizantina y algunos de la Alejandrina. Y si a ellos se agrega la autoridad de la Vul-

gata y de algunos Padres antiguos, principalmente de San Ireneo, entonces, si no ocurre algún motivo especial que haga dudar—como, por ejemplo, si se trata de una variante harmonizadora—, no es prudente rechazar semejante lección. Y, por fin, cuando por una parte tenemos solamente los códices Vaticano y Sinaítico con algunos de los afines, y por otra toda la masa de los códices de las diferentes familias y de las versiones antiguas y de las citaciones patrísticas, en tal caso hay que rechazar el testimonio de la minoría. Tal es el caso del final de San Marcos (16, 9-20): omitido solamente por ℵ, B, *syr-sin* y *k*, contra el testimonio de todos los demás códices y versiones antiguas y de los Padres más antiguos, entre ellos San Ireneo.

Lo repetimos: estos principios quizás no se hallen formulados con esa precisión, pero creemos que están en la mente y muchas veces en la práctica de los críticos más modernos. A la luz de ellos determinaremos el valor de las ediciones críticas más recientes (1).

---

(1) Aunque sólo sea en nota, no queremos dejar de decir algo sobre el texto bizantino o siro. Creemos que de él debe juzgarse de un modo análogo a como se juzga del texto occidental. No vamos a rehabilitar el *textus receptus*, derivado del texto bizantino; pero una cosa es admitirlo en bloque y fundar sobre él una edición, y otra muy distinta rechazarlo en bloque sin admitir jamás su testimonio. En efecto: en el texto bizantino hay que distinguir dos elementos de índole muy diferente: su base antigua, que forma casi su totalidad, y los rasgos característicos: sus lecciones aglomeradas (que son poquísimas), sus harmonizaciones, sus retoques literarios..., que no llegan ni de mucho a un 10 por 100. Abrase, por ejemplo, la esmeradísima edición del *textus receptus* hecha por Scrivener y reeditada por Nestle (Londres, 1906), en que están impresas con negrillas todas las variantes en que discrepa de las ediciones críticas de Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort, y de la Versión Revisada de los Anglicanos: y se verá que estas variantes están en proporción mínima respecto de la casi totalidad en que coincide con las ediciones críticas. Esto quiere decir que Luciano (o quien quiera que sea el autor de la recensión bizantina) no desfiguró el texto primitivo tan completamente como se pudiera creer. Pero, claro está, la base común, en que el texto bizantino conviene con las ediciones críticas no resuelve nada; pues toda la cuestión está en las variantes en que discrepa. Vengamos, pues, a las variantes. De éstas, unas son características, esto es, constituyen los rasgos esenciales de la recensión; otras, en cambio, son independientes de ella, están fuera de su sistema. Las primeras, en que el texto bizantino suele andar solo, deséchense en hora buena: nosotros seremos los primeros en desecharlas; pero las otras, independientes del sistema de la recensión, que suelen estar apoyadas por el texto occidental y aun por varios códices del alejandrino, y solo tienen contra sí el grupito presidido por B, no merecen la misma censura. Estas variantes no son obra de Luciano, sino que estaban anteriormente en el texto, excelente sin duda, que sirvió de base a su recensión. Decimos, pues, que estas variantes deben tomarse en cuenta; y que, cuando coinciden con el texto occidental y con varios códices del alejandrino, y están además corroboradas por la Vulgata, deben prevalecer contra el testimonio de B y afines, cuyo sistema de eliminación no puede sin prejuicio desconocerse y mirarse con la prevención que se merece. En suma: cada códice,—lo mismo que cada edición crítica—, suele tener su tendencia característica y sistemática. Descártense de antemano todas esas variantes tendenciosas y sistemáticas de cada códice o familia (o edición crítica): y tomando solamente en cuenta los elementos

2.—VALOR DE LAS EDICIONES CRÍTICAS

Nos limitaremos a las ediciones de Westcott-Hort, von Soden y Vogels.

La edición de Westcott-Hort es en muchas cosas un modelo insuperable. No insistiremos en repetir lo que todos saben y dicen sobre su mérito. Pero para apreciar exactamente su valor crítico, hay que distinguir en ella dos elementos: el positivo y el negativo. En su parte positiva, esto es, en lo que admiten, poco ha tenido que retocar la crítica posterior. Otra cosa es la parte negativa, esto es, en lo que rechazan. «Con este tuciorismo y este *parti pris* de adoptar la *lectio brevior*, nota agudamente el P. Prat, Westcott y Hort están bien seguros de no haber puesto nada que sobrase en su texto: la cuestión es saber si no han puesto todo aquello que ofrece garantías de autenticidad» *(Recherches*, V [1914], pág. 466). En suma, el carácter distintivo de la edición inglesa consiste en su hipótesis del texto *neutro* contenido en B y en la preferencia dada a la lección más corta. Ahora bien; lo menos que se puede decir de estos dos principios es que son muy problemáticos y demasiado frágiles para sostener toda la construcción de una edición crítica.

Vamos a presentar una especie de estadística de las principales ediciones críticas modernas, que creemos interesante e instructiva, no tanto porque en ella puede apreciarse de una mirada la situación algo desairada en que quedan Westcott y Hort, sino principalmente porque en ella se dibuja el movimiento de opinión de los críticos más competentes en la materia sobre la autenticidad de las adiciones y omisiones occidentales. Tomaremos como materia los tres Evange-

---

restantes, procédase imparcialmente a la determinación de la lección que hay que adoptar.

Hemos indicado que el mismo procedimiento hay que emplear respecto de las ediciones críticas que respecto de los códices o familias. En este sentido sería muy provechosa una edición *resultante*, análoga a la de Nestle, pero ue, además de tomar una base más amplia y variada, procediese menos mecánicamente; esto es, en vez de decidirse por el número *bruto*, admitiese solamente el testimonio de los críticos que en cada pasaje no fuesen tendenciosos o sistemáticos. Por ejemplo: es nula la autoridad de Tischendorf, cuando se deja arrastrar por su parcialidad en favor del Sinaítico; nula la de Westcott-Hort, cuando abrazan a ojos cerrados la lección del Vaticano; nula la de von Soden, cuando admite o rechaza una lección en virtud de su fantasía tacianística; nula también la de Vogels, cuando teme infundadamente una harmonización. Descartados esos testimonios viciados, no habría ya inconveniente en resolverse por la mayoría de los restantes.

lios Sinópticos (para poder incluír al P. Lagrange), en los cuales las adiciones occidentales son 38 y las omisiones 25, que expresaremos para mayor claridad, respectivamente, con las siglas +D—B y +B—D. Añadiremos una tercera columna, que es como el resultado o suma de las dos anteriores, la cual representaremos con la sigla +B+D. En ella podrá apreciarse mejor en conjunto la actitud de los críticos respecto de las ediciones, tanto alejandrinas como occidentales. A los críticos agregamos la Vulgata, advirtiendo con todo que no en todas sus lecciones tiene la Vulgata idéntico valor crítico.

	+D—B	+B—D	+B+D
TISCHENDORF. . .	5	13	18
WESTCOTT-HORT.	[[3]]	2 + [14] + [[9]]	2 + [14] + [[12]]
WEISS.	4	14	18
NESTLE.	3 + [1]	13 + [3] + [[5]]	16 + [4] + [[5]]
VON SODEN.	4 + [5]	16 + [7]	20 + [12]
VOGELS.	11 + [1]	24	35 + [1]
LAGRANGE.	5	21 + [3]	26 + [3]
VULGATA.	17	23	40

De este cuadro resulta que el texto más corto es el de Westcott-Hort, el más largo el de la Vulgata, la cual de las 63 adiciones mantiene 40. Tischendorf, Weiss y Nestle admiten un número casi igual. Von Soden avanza en el sentido de la plenitud o integridad. Mucho más avanza Vogels, que casi iguala a la Vulgata. Lagrange retrocede algo, pero quedando muy superior a Von Soden. Por tanto, todos los críticos, más o menos, han abandonado el sistema eliminativo de Westcott y Hort. Y, una vez minada la base, la lógica nos pone muy cerca de la Vulgata.

Vengamos ya a la edición de von Soden. Para apreciarla más exactamente, distinguiremos en ella tres elementos o aspectos: 1.°, su actitud respecto del texto alejandrino; 2.°, la lógica (u obstinación) con que aplica su hipótesis tacianista; 3.°, la lógica con que aplica las reglas de crítica textual que él ha establecido de antemano.

Respecto del primer punto, creemos deber dar la razón a von Soden en haber desconocido un texto verdaderamente neutro dentro del grupo alejandrino, y, consiguientemente, en haber adoptado muchas adiciones desechadas por Westcott-Hort y aun por Tischendorf, Weiss y Nestle. En este punto hacemos nuestro el juicio que de las

ediciones de von Soden y Vogels hace el P. Merk, juez competente en la materia: «Si editiones cum *WH* comparantur, inveniuntur magis integrae esse quam illa. Non enim sequuntur omissiones plurimas, quae apud *WH* occurrunt. Neque id recte factum esse negari potest» (Knabenbauer-Merk, *Comm. in Ev. sec. Matth.* Ed. 3, Parisiis, 1922, pag. 56).

Otro es el juicio que hay que formar, y que generalmente forman los críticos, respecto del tacianismo y de su aplicación al establecimiento del texto. Ya el mismo sistema tacianista es, como hemos visto, insostenible. Pero lo peor del caso no es tanto el sistema como su aplicación absurda. Es muy frecuente el caso en que von Soden cita a Taciano, cuando el famoso Encratita nada tiene que ver con la lección controvertida. Puede verse la crítica, severa pero justa, que de esa aplicación inverosímil hace el P. Lagrange *(Revue Biblique*, 1913, pag. 510-511; 1921, pag. 17-37...) El mismo Vogels, con ser tacianista, nota que «An zahllosen Stellen ist Tatian in seinem Apparat gewiss mit Unrecht verzeichnet» *(Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, Munster, 1923, pag. 166). Citaremos como muestra un solo ejemplo. Sobre Lc. 23, 34 (*Iesus autem dicebat: Pater, dimitte illis: non enim sciunt, quid faciunt*) anota von Soden: «om ὁ δὲ — ποιοῦσιν (Mt. 27, 35, Mk. 15, 24) Tα *Hδ* $^{1-2c}$ ...» con lo cual parece indicar que Taciano omite el pasaje, cuando es todo lo contrario; pues, como hemos notado anteriormente, se halla tres veces en el Comentario de San Efrén y también en el *Diatessaron* árabe. Lo que quiere decir von Soden con esta sigla fatídica de Tα es simplemente que la omisión de los códices que enumera, aun cuando no es de Taciano, es de cuño tacianista, esto es, que se debe a una harmonización por omisión, análoga a la que otras veces procede, según él, del influjo de Taciano.

Pero si en la aplicación de su tacianismo peca von Soden por exceso de lógica (si lógica puede llamarse semejante obstinación férrea), en cambio en la aplicación de las reglas (buenas o malas) que él se fija de antemano, peca frecuentemente por falta de lógica. Señalemos unos pocos ejemplos. Rechaza von Soden el final de San Marcos (16, 9-20). ¿Por qué? ¿Por el testimonio documental? No; porque este final sólo falta (y aun por artificios que se traslucen) en los dos códices ℵ y B. Que Westcott-Hort, que ven en ellos un texto *neutro*, omitan el pasaje, se explica de alguna manera. Pero que lo

omita von Soden, supuestas las reglas establecidas por él, no tiene explicación razonable. Porque tampoco interviene aquí Taciano. Pues, si es verdad que Taciano contiene el pasaje, no es en virtud de su sistema de harmonización, sino más bien a pesar de él. También rechaza von Soden el pasaje de la mujer adúltera. Para quien no admita la hipótesis del texto *neutro*, la documentación está en favor de su autenticidad. Y se agrega aquí una circunstancia agravante en contra de von Soden, y es que Taciano omite este pasaje (por razones fáciles de explicar). ¿Por qué no aplica aquí von Soden su criterio de harmonizaciones por omisión, para achacar a Taciano la omisión del pasaje en varios códices, influídos por su *Diatessaron*, restableciendo así la autenticidad del pasaje? Esto sería más lógico: y con esto, como otras muchas veces, aunque por camino torcido, llegaría von Soden a la verdad.

Pero la aberración más inconcebible (perdónesenos la dureza de la frase, pero es exacta) es la lección adoptada en Mt. 1, 16: *Iacob autem genuit Ioseph, Ioseph autem, cui desponsata erat virgo Maria, genuit Iesum...* ¿Prueba documental? Un solo códice de una versión, la siríaca sinaítica, y la autoridad de Dionisio Barsalibi, escritor siro de la segunda mitad del siglo XII: contra todos los códices griegos, todos los otros códices de las versiones siríacas y de todas las demás versiones, contra la autoridad de los Padres, menos Barsalibi, contra todas las ediciones críticas y no críticas. Si así se habían de violar todas las reglas establecidas dos páginas antes, ¿a qué tomarse el trabajo de formularlas? Si a lo menos interviniese aquí Taciano... Pero parece que Taciano excluyó de su *Diatessaron* las genealogías. Da lástima ver que con tantos colaboradores y con el trabajo ímprobo de tantos años se llegue a semejantes extravíos.

Vogels, a pesar de su tacianismo, mucho más moderado, a lo menos en sus aplicaciones, y de su aversión a todo lo que huele a harmonización, no cae en semejantes aberraciones. Más diremos: que su edición, hoy por hoy, nos parece la más objetiva y coherente de cuantas existen. Si se despojase de la fantasía tacianista y no tomase a veces por harmonizaciones lo que no lo son, creemos que su edición sería el resultado legítimo de cuantos trabajos se han hecho hasta el presente en el campo de la crítica textual; sobre todo si fuese algo más lógico y consecuente al apreciar, siempre con criterio uniforme y constante, el valor de los documentos. Citaremos sólo dos

casos. En Lc. 1,28 omite en la salutación del ángel las palabras *Benedicta tu in mulieribus.* La razón de omitirlas no es la falta de apoyo documental en favor de la variante suprimida, pues con menos autoridades de las que él cita en favor de la adición, se decide él a veces a adoptar una variante. La verdadera razón de suprimirla, aunque él no la expresa, es evidentemente el que esta adición se halla en Taciano, a cuyo influjo se debe, sin duda, que se lea en tantos códices, y el que las mismas palabras se repitan poco después (1, 42) en la exclamación de Isabel; parecen, por tanto, una harmonización. Reservamos para otro lugar la discusión detenida de este pasaje; por ahora observaremos sólo brevemente que ninguna de las dos razones tiene fuerza para contrarrestar el testimonio de la mayoría de los códices. No el influjo de Taciano, porque éste incluye la adición, no en virtud de sus principios harmonísticos, sino a pesar de ellos. Porque Taciano, con arte maravilloso, no sólo harmoniza añadiendo, sino también omitiendo, con el objeto de no repetir dos veces una misma cosa. Y así, al tomar de un Evangelista los elementos que faltan a otro, deja como inútiles los que ya se hallan en éste. Por esto, como las palabras de que se trata ya se hallan poco después en el mismo San Lucas, no hubo ninguna razón para que Taciano las duplicase. Y si las puso en ambos pasajes, fué porque ya estaban en el códice de que se sirvió para componer su Harmonía. Tampoco hay que decir que la repetición de las palabras sea una harmonización independiente de Taciano. Porque son muy diferentes la *salutación* del ángel y la *exclamación* de Isabel. Y en el caso de harmonización, ¿a qué quedarse a medio camino y no reproducir más bien las palabras *et benedictus fructus ventris tui*, que forman paralelismo con las precedentes y las completan, como lo hicieron los dos códices que anota von Soden? Es de sentir que también Lagrange, por una simple sospecha de harmonización, haya suprimido la misma frase. Merecen consignarse las palabras del ilustre comentador de San Lucas: «La *Vg.*, dice, añade *benedicta tu in mulieribus,* con excelentes autoridades, pero que son sospechosas de haber harmonizado con v. 42» (*In Lc.* pag. 29). No nos parece justo desechar el veredicto de *excelentes autoridades* por una sospecha infundada. Otro ejemplo. En Mt. 11,19 Vogels (y Lagrange también, igualmente por sospecha, aquí más infundada, contra el testimonio de los códices) lee *ab operibus suis* en vez de *a filiis suis,* como tiene con razón la Vulgata. En favor de la variante adoptada sólo se citan dos

unciales ℵ y B y cinco minúsculos: todos los demás tienen *a filiis suis*. Pero precisamente en este caso, el testimonio de los dos unciales, que es sin duda el que decide, es poco menos que nulo, por razones especiales que en otro lugar exponemos (1); tanto, que ni siquiera Tischendorf o Westcott-Hort son consecuentes en este lugar; mucho menos von Soden, Vogels o Lagrange, que no adoran tan rendidamente esos dos ídolos egipcios.

En suma: la edición de Vogels nos parece excelente, pero ofende el que con el mismo testimonio documental, unas veces se adopta una variante y otras se desecha. Quisiéramos más lógica.

De la edición de Lagrange ya hemos dicho suficientemente, aunque de paso, el crédito que se nos merece. En resumen diremos que su edición (prescindiendo del mérito personal del autor), tiene todo el mérito real de la de Westcott-Hort, sin muchos de los inconvenientes o reparos que le hemos notado. Sólo añadiremos que también en el P. Lagrange, echamos menos a veces algo más de lógica. Desde el momento en que en varios casos, y con razón, abandona a Westcott-Hort, declarando con esto frágil e inconsistente el fundamento o criterio de los editores ingleses, no se ve razón para que en casos análogos se apoye en él. Nota, con razón, el mismo P. Lagrange que existía en Egipto, el país de ℵ y de B, «a no dudarlo, un sistema de crítica, y de crítica que tendía a las omisiones» (*Revue Biblique*, 1921, pág. 40). Cuando, pues, se trate de omisiones, no es lógico dar tanta autoridad a testigos que sabemos están inclinados a suprimir más de lo justo. También nos parece fundada la prevención que muestra contra las lecciones del *Codex Bezae* cuando se presentan solas (*Comentario de San Marcos*, Ed. 3. París, 1920, pág. LVII) o acompañadas solamente por algunos códices afines y las versiones siríaca y latina; mas cuando tenemos por una parte toda la familia I, reforzada con numerosos códices de las otras dos familias, y por otra solo el grupito aristocrático presidido por B, entonces las prevenciones no nos parecen igualmente justificadas.

Deseábamos tratar también el problema de la Vulgata latina: el códice o códices que le sirvieron de base (*a*, *b*, *f ?*), los códices griegos que le sirvieron de norma o criterio, el método empleado por

(1) *Biblica*, 1925, fasc. .

San Jerónimo, el valor crítico de su obra; pero en vísperas de la publicación confiada a los PP. Benedictinos, es prudente aguardar para tener más elementos de juicio. Esperamos que su obra dará mucha luz sobre este importante problema y que hará honor a la ilustre Orden Benedictina y a la Iglesia Romana.

José M. Bover.

NOTAS Y TEXTOS

La Vida de la Venerable doña Marina de Escobar, por el Venerable Padre Luis de la Puente.

¿UN EJEMPLAR ÚNICO?

Hace ya bastantes años. El laborioso bibliógrafo P. José Eugenio de Uriarte, S. J., en uno de sus viajes de investigación, llegaba a Zaragoza, hospedándose en el colegio del Salvador. Sin descansar apenas, comenzó a revisar la biblioteca, rica con algunos manuscritos y libros raros. Entre éstos llamó la atención del Padre un ejemplar de la Vida de la Venerable doña Marina de Escobar, escrita por el Venerable P. Luis de la Puente. Las impresiones que recibió al examinarlo y el mérito que le atribuyó, dejólo consignado, mediante una larga nota escrita en lápiz, en la primera hoja de guarda del mismo libro. Lo que el Padre escribió en lápiz, recientemente se ha reseguido en tinta, sin duda para darle un valor más permanente, y es lo que sigue:

«Este es el único ejemplar que conozco de la primera tirada de la Primera Parte de la Vida de la Ven. Doña Marina. Los demás, incluso el que se presentó a la Congregación de Ritos para el examen de las obras del P. Luis de la Puente y motivó un proceso muy famoso en Madrid, llevan cambiados varios pliegos. En todos ellos se salta de la pág. 136 a la 145 y de la 340 a la 349, y aparece de diversa forma de letra la 246 para pasar a la 257.—Este ejemplar, si es que no se sustrajo de la imprenta antes de la publicación oficial del libro, lo debió de remitir el P. Salinas, encargado de la impresión, a algún amigo o confidente suyo del colegio de Zaragoza. Como quiera, merece archivarse por su rareza y por si vuelve a resucitar la cuestión de su extraña foliatura en los ejemplares conocidos.—La causa de ella fué haberse atrevido el P. Salinas a intercalar algunas noticias suyas en el original del P. Luis, que disgustaron al P. Provincial de Castilla; el cual, por reverencia al Ven. autor y por miedo a la protesta que justamente pudiera elevar el corrector de oficio, dió orden de que se renovaran con toda reserva los pliegos alterados y se in-

utilizaran los primeros, como se hizo, y consta por el proceso de Madrid, de que tengo copia legalizada; como también por la sentencia de la Congregación de Ritos que existe en la Biblioteca de San Isidro de Madrid. J. E. U.»

Quien quiera tener más noticias sobre este asunto, lea los números 6.077, 6.078 y sobre todo el 6.159 de la magna obra del mismo Padre Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia española...*; 5 tomos, Madrid, 1904-16. En el núm. 1.681 se nos habla precisamente de este ejemplar de Zaragoza. Después de copiar el título, se añade:

«(Sin más título que el de partida, ni indicación alguna de lugar y año, aunque consta haberse impreso el de 1660, en Madrid, por Francisco Nieto.) El P. Luis de la PUENTE. «Escrita por el Venerable P. Luis de la Puente de la Compañía de Jesús,» se añade de mano en el ejemplar de la biblioteca del Colegio de Zaragoza. El cual no es tomo descabalado, como pudiera suponerse en vista de los que de ordinario y poco menos que exclusivamente corren con la portada de «*Vida Maravillosa De la Venerable Virgen Doña Marina...*», sino tomo realmente completo, y uno de los rarísimos ejemplares que se escaparon de la oficina del impresor antes de que se hicieran en la tirada primitiva las misteriosas supresiones de pliegos y cambios de carácter de letra que aparecen, y de que hablaremos en la *Vida Maravillosa...*»

En vista de las indicaciones y ponderaciones del P. Uriarte, el que escribe estas líneas, joven ayudante del bibliotecario a la sazón en el mismo colegio del Salvador, *in fide magistri* (no tenía entonces medios algunos de compulsación), tomó el precioso volumen y lo encerró celosamente en el departamento reservado a los libros raros, organizado poco tiempo antes por él mismo. Los años pasaron; el buen P. Uriarte murió (1909), dejándonos un preciado tesoro de virtud y ciencia; nuestro libro continuó guardado, esperando una ocasión que le diera nueva luz. Esta ocasión se presentó al cabo de veinte años, al celebrarse el tercer centenario del Ven. P. Luis de la Puente, por medio de la semana ascética de Valladolid (23-30 de octubre 1924), y la Exposición en honor del venerable Padre.

A esta Exposición llevaron naturalmente el libro que nos ocupa, y allí figuró con el número 231, según una papeleta pegada todavía hoy a las tapas. Ya de vuelta el libro, lo hemos pedido para exa-

minarlo detenidamente, con el fin principal de estudiar lo que contenían los trozos suprimidos, y de tener el trabajo concluído para el caso, no improbable, de que se suscitaran otra vez las dudas por las misteriosas supresiones. Pero ¡todo nuestro gozo en un pozo!

Al hacer la comparación de este ejemplar, que se dice *único*, con otro ciertamente de la primera edición y mútilo como todos, perteneciente a la biblioteca del colegio máximo de Sarriá, donde escribimos, hemos visto en seguida con asombro que el ejemplar de Zaragoza no es en manera alguna de la primera edición: tiene caja tipográfica distinta, tipos y viñetas distintas, paginación distinta, número de páginas distinto; ¿se quiere más? La foliación corre seguida en este ejemplar de Zaragoza, pero sin contener cosa alguna de las supresiones mandadas por el P. Provincial de Castilla, de que se ha hecho mérito. Nada tiene, pues, del valor especial que le atribuyó el buen P. Uriarte; el cual no teniendo entonces en Zaragoza suficientes medios de comprobación, creyó que el ejemplar era de la primera edición, y observando que la paginación corría sin interrupción, pensó también que el texto estaba completo; en lo cual ciertamente padeció error: *aliquando bonus dormitat Homerus!*

Si este ejemplar de Zaragoza hubiera continuado allí, durmiendo el sueño de los justos, no nos hubiéramos públicamente ocupado de él, una vez descubierto su ningún valor; pero el hablarse de él, con tanto encarecimiento, en la famosa obra impresa del P. Uriarte, y e haber figurado en la Exposición, nos ha decidido a escribir estas líneas, para que nadie más se llame a engaño.

¿A qué edición pertenece, pues, el ejemplar descabalado de Zaragoza? Nos lo dirá otro ejemplar del colegio del Sagrado Corazón de Barcelona, que tenemos a la vista. Este es exactamente igual al de Zaragoza, con la única diferencia de estar completo al principio con 16 folios conteniendo la portada, dedicatoria, advertencia, licencia del Provincial, aprobación, licencia del ordinario, aprobación, privilegio del rey, protesta, retrato de la Venerable, tabla e introducción, como todos los ejemplares completos. Pero no se trata de la edición de Joaquín Ibarra, Madrid, 1766; pues basta saber que mientras esta edición consta de 684 páginas numeradas, la de los ejemplares de Zaragoza y Barcelona tiene 534. En realidad nos hallamos con una edición diferente de las dos hasta ahora conocidas por los bibliógafos: la de 1660, que no se publicó hasta 1665, y la de 1766.

Puede rehacerse fácilmente su historia; la primera edición, con la hermosa portada delineada por Mario Orozco y ejecutada por Francisco Nieto, Madrid, 1665, afeada por las supresiones ordenadas por el Provincial de Castilla, los saltos de páginas y los pegotes de hojas sueltas con tipos distintos y más pequeños, no había salido digna de la «Magestad chatolica dela Reyna, N.ª S.ª D. María Ana Archiduquesa de Austria» (a la cual iba dedicada la obra), ni de la Provincia de Castilla que la ofrecía; agregóse a todo esto las dificultades que la Congregación de Ritos movió por las supresiones, delatadas por las anomalías en la paginación. Estas razones indujeron a hacer muy pronto otra edición, diversa de la primera, aunque en algunos puntos muy parecida a ella, especialmente por haberse aprovechado el mismo dibujo de Orozco para la portada (1); la cual portada, lo mismo que el retrato de la Venerable, volvió a grabarse, aunque más groseramente y sin el hermoso claroscuro que la primera vez, y con alguna diferencia en el mismo título; y esto podrá servir para distinguir inmediatamente una edición de otra. Porque mientras en la primera se pone como título: *Vida Maravillosa | Dela Venerable Virgen Doña | Marina de Escobar natural de | Valladolid, sacada delo que | ella misma escriuió de orden | de sus Padres Espirituales | Escrita | ...*; en esta segunda edición leemos: *Vida Maravillosa | Dela Venerable Virgen Doña | Marina de Escobar natural de | Valladolid, sacada delo que | ella misma escriuió de orden | de sus Padres Espirituales y de | lo que sucedió en su muerte | Escrita | ...* En ambas portadas figura grabado al pie el año 1665. La segunda edición salió enmendada de las anomalías de más bulto de la primera; pero su texto es bastante descuidado, abundando las erratas y cambios de letras, como *n* por *u* y viceversa. No deja de ser raro que pasara por alto a bibliógrafos tan eminentes como Sommervogel, Uriar-

---

(1) Una de las anomalías de la primera edición es que la obra comenzó a numerarse por folios, al comenzar el texto del P. la Puente, no por páginas, hasta el folio 24; luego sigue la numeración por páginas hasta el fin, pág. 666. Esto mismo se hizo servilmente en la segunda edición que examinamos; pero como la caja tipográfica y la letra son diferentes, no se corresponden el texto en ambas ediciones; la columna primera de la página 49 en la 1.ª edición dice: *nuestro Señor por el camino ordinario a*; la misma columna en la 2.ª edición, dice: *teriosos rayos, hasta que quiso el Señor se a—*. Llega esta 2.ª edición hasta la página numerada 534. El índice no lleva numeración en ninguna de estas dos ediciones.

te y Rivière. Se la brindamos al P. C. M.ª A., S. J., para completar su *Sumario bibliográfico de las obras del V. P. Luis de la Puente.*

José M. March.

Descripciones desconocidas de Tierra Santa en Códices españoles (1).

III

FRAGMENTO DE UN ITINERARIO

La frecuencia con que nuestros compatriotas visitaban los Santos Lugares, como dijimos en la nota del precedente número, hacía preciso el conocimiento del itinerario que se debía seguir. El anónimo Burdigalense da uno muy circunstanciado desde Burdeos a Jerusalén, del que debieron servirse los peregrinos españoles en sus viajes. Tampoco es de extrañar que escribieran ellos por sí mismos alguno. Un fragmento de uno de éstos se nos conserva en el códice 1358 (antiguamente J-86) de la Biblioteca Nacional.

Es éste un manuscrito que proviene de la Biblioteca de Felipe V, a donde fué a parar desde Alcalá, por lo que se le llama Complutense. Pertenece al siglo XIII, y es muy conocido entre los eruditos, desde Ambrosio de Morales, por contener una colección de crónicas que aun no han sido estudiadas suficientemente. La escritura es francogótica, y lleva miniaturas de origen genuinamente español. Al folio 25^{v} se lee un itinerario desde Cádiz a Constantinopla, que dice así:

«De gadis usque ad cordoua, milia CC. De cordoua ad toleto, milia CCXX. De toleto ad cesaraugusta, milia CCC. De cesaraugusta ad ossica milia LX. De ossica ad eldra, milia LXX. De eldra ad gessona, milia L. De gessona ad gerunda, milia CXXX. De gerunda ad clausulas, milia XL. De clausulas ad ruscilione, milia XX. De ruscilio-

(1) Véase esta misma Revista, tomo IV, págs. 178-184 y 322-324.

ne ad narbona, milia XL. De narbona ad beterris, milia XV. De beterris ad neumatio, milia LXXX. De neumatio ad abione, milia XXV. De abione ad ualentia, milia CII. De ualentia ad turnis, milia CCL. De turnis ad mediolanum, milia CLXX. De mediolano ad Roma, milia CCCXVI. De roma ad tesalonica, milia DCCC XV. De tessalonica ad eraclia, milia CCC XVI. De eraclia ad constantinopolim, milia CXXX. Finit milia miliario III CCC LXXXI.»

Como se ve, el itinerario seguía por una de las vías romanas, que, arrancando de Cádiz, pasaba por Córdoba, Toledo, Zaragoza, Huesca, Lérida, Guisona y Gerona; se internaba luego en Francia, tocando la antigua Ruscino, Narbona, Beziers, Nimes; subía luego por la cuenca del Ródano (camino que recorrió luego la intrépida peregrina gallega Eteria), pasando por Aviñón y Valencia, entrando después en Italia por Turín, y continuaba hacia Milán y Roma. Desde la ciudad eterna debían los peregrinos de ir embarcados hasta Salónica. Aquí nuestro escritor se remonta hasta Heraclea, y desde este punto continúa de un solo trazo hasta Constantinopla.

No podemos averiguar, ni por el texto ni por otros indicios, cuándo se compuso este fragmento de itinerario, aunque no sería difícil que fuera del tiempo en que abundaron las comunicaciones de España con el Oriente, o sea, del siglo IV hasta la invasión de los árabes en el año 711. Su autor se ha contentado con señalar los lugares principales del recorrido y las millas que entre sí los separaban, sin notar las mansiones o refugios, puntos tan esenciales en las peregrinaciones medievales de Roma, Jerusalén y Compostela. De todos modos, aun en medio de su concision, hemos creído conveniente publicar aquí este trozo de itinerario, apoyándolo con los dados a luz anteriormente y otros que sacaremos del olvido más adelante.

Z. García Villada.

BIBLIOGRAFIA

Verbum salutis.—I. *Évangile selon Saint Matthieu*, traduit et commenté par le P. Alfred Durand, S. J., 180 × 125 mm., XIV, 500.—II. *Évangile selon Saint Marc*, traduit et commenté par le P. Joseph Huby, S. J., Gabriel Beauchesne (Paris, Rue de Rennes, 117, 1924), 180 × 125 mm., XIX, 428.

Vamos a encerrar en una sola reseña el juicio de ambos tomos; porque si bien es verdad que *dos* son los autores, *una* es la obra; como es uno el espíritu en que ambos libros están inspirados, una la finalidad que persiguen, y una la empresa a la que pertenecen. Espíritu, finalidad y empresa dignos de todo elogio desde que eran mero proyecto, y dignísimos hoy de mayor elogio y de plácemes sincerísimos, por lo felizmente que se ve realizado el consolador proyecto en sus dos primeras manifestaciones, que son los comentarios de los dos primeros evangelistas, San Mateo y San Marcos.

Ofrecer al público francés una traducción castiza y correcta, pero que transparente la fisonomía del dialecto hebraizante que hablaron Cristo y sus evangelistas, seguida de una exégesis serena, de una exposición sencilla y tranquila del texto sagrado, fué el deseo de ambos autores, deseo, por cierto, satisfactoriamente realizado.

Un prólogo, en el primer tomo, y una introducción, algo más extensa, en el segundo, precedida de brevísima prefación, exponen con elegante sobriedad las cuestiones introductorias de los respectivos evangelios de San Mateo y San Marcos, y vase luego comentando el sagrado texto, dividido en partes, párrafos y perícopas, con divisiones sacadas del examen interno del argumento mismo en el segundo evangelio, y distinguiendo en el primero los 28 capítulos tradicionales, divididos a su vez en párrafos diversos.

Ya hemos dicho antes que la obra toda es acreedora a plácemes sincerísimos, por su feliz realización, y lo mismo tenemos que decir de sus dos partes principales, traducción y comentario, presentada

aquélla casi siempre con un literalismo de buena ley, y llevado éste con tanta competencia como sobriedad.

Claro está que no en todos los puntos opinables opinamos como las egregios comentadores Durand y Huby; pero aun en detalles en que es diverso nuestro sentir, reconocemos gustosos lo probable de sus opiniones.

Imposible enumerar siquiera los pasajes que hemos leído con especial interés y gusto; pero no puedo dejar de citar un pasaje de cada autor: el capítulo 24 de San Mateo y el párrafo C de la primera parte de San Marcos, donde se ponen las parábolas conservadas por este evangelista.

Dice bien el P. Durand que el capítulo 24 de San Mateo «es el más oscuro del evangelio», o por lo menos *de los más oscuros*, y sin embargo, gracias a su pluma y a unas cuantas advertencias preliminares, adquiere en su comentario una luminosidad pasmosa.

Algo así ocurre con las enseñanzas parabólicas de San Marcos (4, 1-4, 34): el Señor *habla en parábolas;* pero el P. Huby, recogiendo de la tradición patrística y exegética las explicaciones, que en último término no proceden sino del divino autor de las mismas parábolas, convierte la enseñanza parabólica (y por lo mismo, un tanto enigmática y algo oscura), en enseñanza clara y precisa de las grandes verdades, que en aquellas vulgares imágenes supo sabiamente ocultar el Maestro, que habló como *jamás ha hablado hombre alguno.*

Esa claridad de expresión y trasparencia de pensamiento, es dote que resalta en ambos comentarios, y que en ambos lleva naturalmente al lector a saborear la belleza misma de la palabra evangélica, y a saborearla con ese gusto que sacia el alma, y saciada la *sana y salva*; que no en vano los tales comentarios se llaman *Verbum salutis*, Palabra de salud, *Palabra salvadora.* Persuadidos plenamente de esa *fuerza salvadora*, recomendamos vivamente esta obra y *colección francesa del Nuevo Testamento*, a cuantos deseen conocer el texto sagrado en una reproducción correcta y fiel, y explicado con exégesis católica, apoyada en verdadera ciencia bíblica y cimentada en la piedad más sólida.

Séanos lícito, antes de terminar, exponer a los claros autores ciertas menudencias que en ulteriores ediciones se pudieran corregir o mejorar, y ello será una prueba de lo sincero de las anteriores alabanzas y de lo imparcial de nuestro juicio total.

Dos advertencias acerca de la traducción.—1.ª: Dejamos ya anotada su corrección y fidelidad; contra ésta (por lo menos en lo que tiene de sanamente literal) parece que peca el versículo 20 del capítulo 15 de San Marcos, al decir en francés «*La parodie terminée....*», *et postquam illuserunt ei...*; la frase usada en la traducción será (si se quiere) una elegante modernización, aptísima para puesta en el comentario; pero en el texto me parece (*salvo meliori iudicio*), que caerían mejor las frases análogas que se leen en Vigouroux o Crampon.

2.ª Advierte en su prólogo el R. P. Durand que en las frases dirigidas a Jesús por los apóstoles, sustituye el tratamiento de *tú* por el plural reverencial *vos;* la cuestión es discutible; pero si la razón del cambio es «*el matiz de respeto*, que en boca de Pedro tenía el *tú* semítico», la lógica exigía que también San Juan Bautista, al dirigir a Cristo una de las exclamaciones más humildes y respetuosas que de humanos labios han salido, usase (Mt. 3, 14) el *Vous* francés respetuoso y reverencial.

Para terminar, una **advertencia acerca del comentario de San Marcos**: domina en él un tono apacible de insinuación devota, de suave unción, que ha merecido a ese tomo el hermoso título de Comentario Espiritual; puede que haya en ello cuestión de apreciación personal y de gustos subjetivos, pero creo que es el tono propio que ha de dominar en este género de obras, si han de ser *comentario evangélico del evangelio.*

Que pronto podamos recibir con análogos aplausos, y saborear con gusto parecido, los comentarios del tercero y cuarto evangelio y de los restantes libros del Nuevo Testamento.

R. Galdos.

R. P. Mathiae Fabri e Societate Jesu. *Conciones in Evangelia et Festa totius anni.* Cui accedunt ejusdem auctoris Conciones Funebres et Nuptiales. Editio Quinta Taurinensis. Taurini-Romae. Ex officina Petri Marietti, anno 1820 condita. MCMXXIII, MCMXXIV.

Nació el P. Matías Faber en Baviera el año 1568; y según se deduce de un prólogo debió ser gran predicador, grande por la fama y por el número de sus sermones, que reeditados ya cinco veces por la

Casa Marietti de Turín, llenan diez volúmenes y 6.433 páginas a dos columnas y letra metida. No se requiere otra prueba de la gran aceptación que ha logrado.

Con efecto es un arsenal completísimo e inacabable de puntos y materia para ayuda de predicadores o noveles o escasos de tiempo para discurrirse por sí lo que han de explicar al pueblo. No son estas conciones piezas literarias, ni abundan las amplificaciones elocuentes o los arrebatos de fuego: si el sermón ha de ser verdad y cosa propia y fructuosa, eso lo ha de sacar cada predicador de sí propio y acomodarlo a las circunstancias de lugar y oyentes: lo demás es música de gramófono, que de nada sirve sino de recrear, cuando mucho, vanamente los oídos. Lo que sí trae utilidad es recoger ideas, hallar a mano textos de la Sagrada Escritura y dichos de los Santos Padres, y arreglarlo cada cual según su propio *pectus*. Facilitar, pues, el trabajo previo del predicador es lo que se propuso el P. Faber: «Verum ego non tam iis qui vel abundant libris vel altioribus disciplinis excluti sunt, quam aliis numero pluribus quibus vel libri vel tempus vel exercitatio, vel cultioris disciplinae desunt subsidiariam manum praebere, quandoque viam tantum ad dicendum monstrare volui». De ahí que a posta el estilo, en gracia de la claridad, sea sencillo, el tono familiar, más cercano a la llaneza de los Santos Padres que a los períodos aparatosos de Cicerón y de los retóricos subsiguientes: de ahí que las amplificaciones se apunten apenas, y los afectos no tengan la intensidad y vigor que cuadran en el sermón más que en su preparación. En cambio, cuando toma un punto, lo agota a fuerza de examinarlo por todos lados. Como ejemplo véanse las *treinta conciones* nupciales y las *treinta y siete* fúnebres: por muchas pláticas de bodas o muchas oraciones fúnebres que haya nadie de predicar, no hay miedo se agote o repita con sólo aprovechar, adornándolo a su modo y dándole actualidad, lo que el P. Faber apunta.

El método es sencillo: sigue el año eclesiástico, explicando los evangelios, no como exegeta sino como moralista, en el sentido que se da a esta palabra tratando de predicación: la doctrina del Evangelio la confirma y explica con otros documentos de la Sagrada Escritura o de los Santos Padres, muy bien traídos de ordinario: abundan los ejemplos, ya de la Historia Sagrada, ya de la profana, de la clásica principalmente, según el gusto de su tiempo. Claro es que el predicador actual con mediana prudencia desechará algunos de esos ejem-

plos, como también algunas de las explicaciones y frases que no sufren las melindrosas orejas de ahora.—Un índice muy completo de materias facilita el manejo de la obra.

La presentación tipográfica es esmerada; la lectura, a pesar de ser los tipos pequeños, no cansa. El precio baratísimo: 175 liras (unas 50 pesetas al cambio actual), los 10 tomos.

C. BAYLE.

Los grandes Maestros de la Doctrina Cristiana. Colección de catequesis y tratados catequísticos sacados del tesoro de la tradición católica. Tomo I.—*San Agustín.* Sus métodos catequísticos, sus principales catequesis; introducción, traducción, comentarios y notas, por el P. FÉLIX RESTREPO, S. J. Madrid, *Razón y Fe*, 1925. Un tomo de 292 págs., 20 × 13 cm. 3,50 ptas. en rústica; 5,50 en tela.

Mejor y más autorizado que cualquier juicio nuestro de esta obra, es lo que sobre ella escribe el Excmo. Sr. Nuncio Apostólico en la siguiente honrosa carta, que no dudamos verán con gusto nuestros lectores:

«Madrid, 22 de julio de 1925.

Rvdo. P. Administrador de la editorial *Razón y Fe:*

Muy Rvdo. Padre de todo mi respeto: He recibido el primer tomo de la colección que esa editorial piensa editar con el título: Los GRANDES MAESTROS DE LA DOCTRINA CRISTIANA. Gracias mil por su fina atención.

Intima e intensa satisfacción he experimentado al leerlo, no sólo por el libro en sí, con ser una joya de inmenso valor catequístico, sino por la nobilísima empresa que la editorial acomete y cuyo primer paso es este precioso libro.

La propagación de la fe, misión suprema de la Iglesia católica, y la intensificación de la instrucción religiosa en el pueblo, constituyen el principal objeto de la solicitud pastoral del Santo Padre. Se impone en nuestros tiempos una campaña larga, fuerte y constante de apostolado catequístico; es preciso que la doctrina cristiana, que las verdades de nuestra santa fe se difundan y penetren en todas las cla-

ses sociales, y ocupen el puesto de honor que les corresponde formando el alma del pueblo; urge hoy, como en los primeros tiempos del apostolado, el precepto de Nuestro Señor Jesucristo: «Id y enseñad a todas las gentes».

Para esto, nada más a propósito que exhibir a los catequistas los métodos y orientaciones de los Grandes Maestros de la Iglesia, que supieron acomodar la instrucción religiosa a todos los tiempos y a todos los países. Y este es el gran mérito de esta obra: coleccionar ordenadamente los grandes valores catequísticos, diseminados en los monumentales escritos de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, recoger en un potente foco los diversos rayos de luz catequística esparcidos en la tradición patrística, y presentar la historia viva y luminosa de la enseñanza de la religión en todos los siglos, para que el catequista de hoy sepa hacer eficaz su labor aprovechándose de los incomparables procedimientos que en cada tiempo han practicado los grandes catequistas de ayer.

La colección cuyo primer tomo acaba de aparecer es una empresa grande, a la que sólo pueden dar cima sabios acreditados; es una empresa nueva no intentada hasta hoy y de una trascendencia incalculable; es una empresa española que, como lo expresa el sabio profesor de la Universidad de Munich, Göttler, obliga a aprender el castellano, para aprovechar obras tan completas y tomadas de las mismas fuentes. Este primer volumen: *San Agustín*, exposición completa del extenso ciclo de la catequesis agustiniana, da idea perfecta de lo que será la obra, es digno fundamento del gran edificio-escuela para la formación de los perfectos catequistas.

Reciba, reverendo Padre, mi felicitación muy sincera y efusiva, a la vez que como prenda de éxito en la gloriosa empresa, yo le envío muy complacido mi bendición especial.

De V. R. atento y devoto S. S.,

† Federico, Arzobispo de Lepanto,
Nuncio Apostólico.»

ÍNDICE DEL TOMO IV

Artículos.

		Págs.
Abad, C. M.ª	Doctrina mística del V. P. Luis de la Puente	43 y 251
Bover, J. M.	«Tamquam sponsus procedens de thalamo suo (Ps. 18, 6.)	59
	Un fragmento de San Lucas (22, 44-63) en un papiro (07) recientemente descubierto.	293
	Tres códices tarraconenses de la Vulgata.	382
Dalmáu, J. M.	El Congreso tomístico de Roma (15-20 abril)	273
Galdos, R.	San Pedro Canisio, Confesor y Doctor	225
García Villada, Z.	Descripciones desconocidas de Tierra Santa en códices españoles. *(V. Notas y Textos.)*	178
March, J. M.	Quién y de dónde era el monje manresano, amigo de San Ignacio de Loyola...	185
Ogara, F.	Los justos de la última generación. ¿Morirán o no morirán?	154
Pérez Goyena, A.	El P. Juan de Mariana considerado como teólogo	74
	San Pedro Canisio en la literatura española	359
Puig de la Bellacasa, J.	La Bula «Sacrae religionis» de Bonifacio IX	3 y 113
Quera, M.	El decreto de Eugenio IV para los armenios, y el Sacramento del Orden.	138 y 237
	El Concilio de Trento y los Ordenes inferiores al Diaconado	337
Segarra, F.	Identidad del cuerpo mortal y resucitado	20

Boletines.

Bover, J. M.	Boletín bíblico del Nuevo Testamento	306 y 416
Gordillo, M.	Boletín de Mariología asuncionista	91

Págs.

PÉREZ GOYENA, A..... Boletín teológico-místico..... 194
Heresiólogos españoles en general..... 392
UGARTE DE ERCILLA, E. Boletín de filosofía religiosa..... 206

Notas y textos.

BOVER, J. M..... Datos evangélicos sobre la identificación de Cafarnaúm..... 214
GARCÍA VILLADA, Z..... Descripciones desconocidas de Tierra Santa en Códices españoles. *(V. Artículos.)*..... 322 y 439
IBERO, J. M..... El Paraíso terrenal..... 217
MARCH, J. M.. ..... Recorriendo bibliotecas antiguas..... 325
La vida de la Venerable D.ª Marina de Escobar por el Venerable P. Luis de la Puente. ¿Un ejemplar único?..... 435
PÉREZ GOYENA, A..... La lección de despedida del Cardenal Sáenz de Aguirre..... 103
Una carta de San Pedro Canisio..... 318

Bibliografía.

ABAD, C. M.ª..... La vida espiritual coronada por la triple manifestación de Jesucristo..... 222
BAYLE, C..... Conciones in Evangelia et Festa totius anni..... 443
BOVER, J. M..... Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum testamentum..... 106
GALDOS, R..... Chronologia Veteris et Novi Testamenti in Aeram nostram collata..... 333
Verbum salutis. I. Evangile selon Saint Matthieu. II. Evangile selon Saint Marc. 331
GARCÍA VILLADA ..... Fragmentos de una antigua versión latina de los Profetas y Evangelistas, con glosas, procedentes de Constanza..... 108
GORDILLO, M..... L'Etude comparée des religions. II. Ses méthodes..... 330
PÉREZ GOYENA, A..... Pour l'histoire du mot «Sacramentum»..... 220
Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum..... 334
UGARTE DE ERCILLA, E... Etude sur la Psychologie des Mystiques. 109
Los Grandes Maestros de la Doctrina Cristiana. Tomo I. San Agustín..... 445